IMPRIMIR

NIETZSCHE Y EL CRISTIANISMO

KARL JASPERS

Editado por

el**aleph**.com

Introducción

Ya sabemos con qué inaudita violencia ha rechazado Nietzsche el cristianismo. Un ejemplo: Basta que alguien adopte, a mi parecer, una actitud equívoca frente al cristianismo, le niego la menor partícula de confianza. No puede haber, en esa materia, más que una actitud conveniente: un no absoluto (XVI, 408)[1].

Cuando se propone desenmascarar al cristianismo, su lenguaje desborda de indignación y de desprecio; su estilo, sereno en el examen crítico, es entonces el del panfleto. Con una extraordinaria riqueza de puntos de vista, pone al desnudo las realidades cristianas. Adoptó los temas que han inspirado a otros críticos anteriores, y con él empieza un nuevo combate contra el cristianismo, más radical y más totalmente consciente que otro alguno.

Quien no conozca más que esa hostilidad, tendrá, al estudiar a Nietzsche, muchas ocasiones de asombrarse: hallará frases que parecen completamente incompatibles con esas ideas anticristianas. Nietzsche es capaz de decir del cristianismo: Es, a pesar de todo, el mejor ejemplo de vida ideal que yo haya verdaderamente conocido; desde que aprendí a andar, lo he perseguido, y creo que en mi corazón nunca lo he vituperado (A Gast, 21-1-1881). Le complace la influencia ejercida por la Biblia: Hasta aquí, de una manera general, el respeto de la Biblia se mantiene en Europa; y ése es, quizás, el primer factor de educación

[1] Jaspers cita según la edición dirigida por la hermana de Nietzsche, Elis. Foerster-Nietzsche. Las cifras entre paréntesis indican el volumen y la página. Para que el lector de habla española pueda servirse de estas indicaciones, consignamos aquí el orden seguido en esa edición: I, El origen de la tragedia. Consideraciones intempestivas; II y lll, Humano, demasiado humano; IV, Aurora; V, La gaya ciencia; VI, Así habló Zaratustra; VII, Genealogía de la moral; VIII, El caso Wagner. El ocaso de los dioses. Nietzsche contra Wagner. Desintegración de todos los valores (El Anticristo). Poesías; IX, Obras póstumas de los años 1869-1872; X, Obras póstumas dé los años 1872-1873 y 1875-1876; XI, de la época de Humano, demasiado humano y Aurora (1875-1878 y 1880-1881); XII, de la época de La gaya ciencia y de Zaratustra (1881-1886),

y de refinamiento de las costumbres que Europa deba al cristianismo (VII, 249) . Más aún: Nietzsche, que procede por padre y madre de dos familias de pastores, estima que la más noble especie de hombre es el perfecto cristiano: Considero como un honor descender de una línea que ha tomado en serio al cristianismo en todos sus puntos (XIV, 358).

Recorramos uno a uno los pasajes en que habla del cristianismo: continuamente nos encontraremos -por ejemplo acerca de los sacerdotes, de la Iglesia- con apreciaciones difíciles de conciliar. Pero lo cierto es que, por su amplitud, los juicios negativos sumergen casi a los positivos.

Llama a los sacerdotes enanos pérfidos, raza de parásitos, calumniadores del mundo patentados, arañas venenosas, los más diestros de los hipócritas conscientes. Pero también celebra, a menudo, la gloria del alma de los sacerdotes. Y sostiene que el pueblo tiene razón mil veces al honrar justamente a esos hombres, a esas almas de sacerdotes, tiernas, simples con seriedad, castas, que le pertenecen y que provienen de él, pero consagradas, elegidas, sacrificadas por su bien, y ante las que puede vaciar sin temores su corazón… Nietzsche considera algunos de ellos con un respeto casi tímido. El cristianismo, dice, ha burilado las personalidades quizás más sutiles de la sociedad humana: las del alto clero católico. El rostro humano, en ellas, termina por impregnarse completamente de la espiritualidad que engendran el flujo y reflujo constantes de dos especies de ventura: el sentimiento de poder y el de renuncia. En ellas reina el noble desprecio de la fragilidad del cuerpo y de la felicidad, tal como se encuentra en el soldado nato... La vigorosa belleza, la fina perfección de los príncipes de la Iglesia han sido siempre para el pueblo una prueba de la verdad de la Iglesia (IV, 59-60). Aunque implacable con los jesuitas, Nietzsche admira el dominio de sí mismo que cada jesuita practica individualmente, y ha comprobado que las facilidades que sus manuales preconizan para el comportamiento práctico no están destinadas, en modo alguno, a procurarles ventajas a ellos, sino a los laicos (II, 77).

---

entre ellas, Más allá del bien y del mal; Obras póstumas. Ecce Homo; XVI, Obras póstumas. Voluntad de Poderío.

La Iglesia le parece enemiga mortal de todo lo que hay de noble sobre la tierra. Para él, propaga una moral de esclavos, combate toda grandeza humana, es una organización de enfermos, se entrega cínicamente al tráfico de moneda falsa. Pero, aún entonces, Nietzsche respeta a la Iglesia como poder, y justamente, como poder de una índole particular: Una iglesia es ante todo un instrumento de dominio que asegura el más alto rango a los hombres espiritualmente superiores, y cree demasiado en el poder del espíritu para recurrir a la violencia de procedimientos groseros; lo cual basta para que la Iglesia sea en cualquier circunstancia una institución más noble que el Estado (V, 308). Nietzsche medita sobre el hecho de que la fuerza de la Iglesia católica reside en esas almas de sacerdotes, numerosas afín hoy, que se forjan una vida dura y grávida de sentido (II, 76 . De suerte que no siempre aprueba la lucha contra la Iglesia; porque es también, entre otras, la de las naturalezas más groseras, más satisfechas, más confiadas, más superficiales, contra el dominio de otros hombres más graves, más profundos, más reflexivos: es decir más perversos y más suspicaces. Éstos, con una desconfianza tenaz, rumian desde hace mucho tiempo el valor de la vida y su propio valor... (V, 286).

No son raras en Nietzsche las interpretaciones y apreciaciones contradictorias; y para comprenderle es necesario comprender sus contradicciones, que no son fortuitas. Tratemos, pues, de ofrecer una primera indicación que permita atribuir un sentido a actitudes tan divergentes ante el cristianismo.

Es verdad que siempre consideró como un privilegio incomparable el haber vivido entre cristianos y nacido en un presbiterio protestante. Pero ese parentesco asume para él otro sentido tan pronto como cobra conciencia de que la mayoría de los cristianos no son cristianos perfectos. El desacuerdo entre la exigencia y la realidad es, desde siempre, el factor dinámico del cristianismo. A menudo la exigencia, que quiere lo imposible, y la realidad, que no obedece, subsisten tranquilamente una junto a otra. Pero cuando ya no se conceden tregua puede ocurrir lo extraordinario. En ese sentido, Nietzsche observa que en Alemania se ha desarrollado un escepticismo temerario precisa-

mente entre los hijos de pastores. ¿Por qué? Gran número de filósofos y de sabios alemanes, hijos de eclesiásticos, han visto de cerca el personaje sacerdotal, y el resultado es que ya no creen en Dios... La filosofía alemana es esencialmente el rechazo de la fe en los homines religiosi y en los santos de segunda fila, en los pastores de los campos y las ciudades, incluidos los teólogos de la Universidad... (XIII, 314).

Nietzsche revela así uno de los caracteres de su propia pasión: su hostilidad al cristianismo en tanto que realidad es inseparable de su adhesión de hecho al cristianismo en tanto que exigencia. Y esa adhesión, en vez de ser para él una debilidad representa, por lo contrario, un valor. Nietzsche tiene conciencia de que ha sido el impulso moral del cristianismo lo que movió al hombre a querer una verdad sin límites: también nosotros, investigadores de hoy, ateos y antimetafísicos, encendemos aún nuestra llama en una fogata iluminada por una fe que data de milenios (VII, 275). Por lo que exige que el cristianismo sea no rechazado, sino trascendido.

Hemos de comprenderlo, pues, de la siguiente forma: su pensamiento se ha emancipado del cristianismo gracias a los propios impulsos cristianos. Al luchar contra el cristianismo no quiere simplemente sacrificarlo, anularlo, ni retrotraerse a un mundo precristiano; quiere superarlo, rivalizar con él, y ello con energías que sólo el cristianismo ha sabido desplegar. Cuando afirma: ya no somos cristianos, agrega al punto: Nuestra piedad tnisma, más severa y más exigente, nos impide hoy ser cristianos (XIII, 318) . Cuando opone a toda moral su MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL, es porque quiere, por fidelidad a la moral, más que la moral: Queremos ser los herederos de la moral cuando hayamos destruido la moral (XII, 85). Nuestro sentido moral es como un noble legado de la humanidad que nos precedió (XI, 35). En todo lo que hacemos, es la moralidad misma la que se vuelve contra la forma que asumía hasta ahora (XIII, 125).

Desde antiguo, bajo el efecto de exigencias cristianas, de una sinceridad tendida moralmente hasta su último extremo, se ha librado un combate cristiano contra toda forma de cristianismo realizado, contra el que se afirma en el poder de la Iglesia, en todo lo que son y hacen

los hombres que se llaman cristianos. Ese combate ha tenido consecuencias, y Nietzsche siente que es una de ellas. La educación cristiana, según él, es la que ha creado la posibilidad prodigiosa en que él mismo funda su esperanza: La lucha librada contra la opresión cristiano-clerical de los milenios trascurridos engendró en Europa una magnífica tensión espiritual, tal como nunca se había visto sobre la tierra; con un arco tan tenso, podemos apuntar ahora a los objetivos más lejanos... Buenos europeos, pensadores libres, muy libres ¡conservamos toda la angustia espiritual y toda la tensión de ese arco! Y posiblemente también la flecha, el deber; y quién sabe si el objetivo... (VII, 5).

Resumamos: la experiencia decisiva que hizo Nietzsche en su vida personal, esa posición que asumió, en virtud de móviles cristianos, contra el cristianismo, para él viene a ser representativa de todo un proceso histórico. Los acontecimientos de su propio siglo, vistos sobre un fondo de historia de dos milenios, han alcanzado un punto que, para el alma del hombre, para la verdad de sus juicios de valor y para la esencia misma de la condición humana, significa a la vez el colmo del riesgo y la más alta posibilidad. Nietzsche, a sus propios ojos, sitúase así en el centro del proceso de la historia universal.

Cuando procuramos apreciar esa revolución de las profundidades del alma, nos preguntamos cómo se cumplió en Nietzsche mismo: querríamos ver lo que fue su cristianismo en un principio, y luego cómo se produjo la metamorfosis. Nos preguntamos tal vez qué combates íntimos no habrá debido sostener para liberarse en materia religiosa, cuando se convirtió, de cristiano que era, en enemigo del cristianismo. Pero no fue así: en realidad, desde el principio -y ello es válido, esencialmente, no ya en lo que concierne al cristianismo, sino para todo su pensamiento- Nietzsche asimiló los impulsos cristianos en la misma forma en que siguieron viviendo en él hasta el fin. Es decir que sintió como suyo un elemento de absoluto, una exigencia extrema de moral y de sinceridad, pero los enunciados cristianos, los elementos objetivos del cristianismo, la autoridad cristiana, habían perdido para él su realidad, desde la infancia. Por lo tanto, más tarde no tuvo necesidad de rechazar nada, de renunciar siquiera a las bellas historias. Por los

pocos ejemplos que siguen se verá cuál era su manera de pensar cuando adolescente.

Desde el principio, el cristianismo le es extraño cuando impone un credo y unos dogmas: sólo adhiere a él con la condición de verlo como una realidad humana expresada por símbolos (1862): Las principales enseñanzas del cristianismo no enuncian más que las verdades esenciales del corazón humano. Esas verdades son ya para él las que figurarán posteriormente en su filosofía. Ejemplo: Alcanzar la bienaventuranza por la fe, significa que sólo el corazón, no el saber, puede hacernos felices. Que Dios se convirtiera en hombre, significa que el hombre no debe buscar su beatitud en el más allá, sino fundar su cielo en la tierra. En esta época anota ya frases que anuncian lo que luego será su crítica del cristianismo. Contra el mal del siglo, que emana de las concepciones cristianas, dice: No hay aquí sino una falta de fuerza personal, un pretexto que se acuerda la debilidad cuando impide al hombre forjarse por sí mismo, resueltamente, su destino. El joven expresa ya su duda: ¿No habrá sido extraviada la humanidad, durante dos mil años, por una quimera? O bien: Grandes trastornos aún nos aguardan, cuando la muchedumbre haya comprendido que todo el cristianismo reposa en unas convenciones: la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, la autoridad de la Biblia siempre seguirán siendo problemas. Yo he tratado de negarlo todo. ¡Oh, es fácil demoler, pero reconstruir!

Lo que Nietzsche formula al principio en forma hipotética, con vacilación, con precaución, cobrará con el tiempo una forma distinta: sobre todo, ya veremos con qué violencia apasionada se siente alcanzado, y con qué violencia también se decide a continuar la lucha. Pero su posición es ésa desde el comienzo, y no cambiará. Si comparamos en ese punto a Nietzsche con Kierkegaard, la diferencia es radical. La fe cristiana arraigó en el alma de Kierkegaard, y él siguió apegado interiormente hasta el fin a la peripecia histórica con que esa fe vincula, porque mi padre me lo dijo. Nietzsche, en cambio, es entraño a esa peripecia, desde el principio. Más adelante Kierkegaard fue iniciado en la profundidad de la teología cristiana, mientras que Nietzsche no pre-

sintió siquiera que esa teología tuviera sus profundidades: nunca se preocupó de sus sublimes edificios.

Las grandes líneas del análisis crítico que nos proponemos derivan de lo que precede. Indicaremos ante todo que Nietzsche, por efecto de exigencias cristianas, emprende la lucha contra el cristianismo, y trataremos de ver hasta qué punto es consciente de ello. Veremos luego que esas exigencias se manifiestan en él desde el principio, mientras que todo contenido dogmático ya ha desaparecido: el cristianismo se ha convertido en puro impulso. Lo que nos permite comprender, en tercer lugar, que el camino de Nietzsche, ese camino en el que él sigue invirtiendo todas sus posiciones anteriores, debía conducirlo ante todo al nihilismo. De ello también adquiere plena conciencia: cumple ese movimiento hacia el nihilismo, que considera como la evolución fatal de su siglo, por su cuenta y con toda lucidez, hasta sus últimas consecuencias. Al hacerlo, no quiere detenerse en ese punto, sino descubrir un manantial completamente nuevo, que permita una reacción contra el nihilismo. Ante esa nueva filosofía plantearemos por fin nuestras preguntas: ¿Tiene aún algo que ver con la solución cristiana, tiene siquiera una realidad cualquiera? En ceso afirmativo, ¿de qué realidad se trata?

Antes de examinar estas cuestiones críticas, hemos de precisar la idea que Nietzsche se había formado de la esencia y de la historia del cristianisrno. Omitiremos, al principio, los pasajes contradictorios, para dar de su pensamiento una imagen coherente, tal como parece imponerse a través de su obra, y sobre todo en sus últimos escritos. Esta imagen debe ser aprehendida en toda su tosquedad, y sólo entonces podremos preguntarnos en qué medida deberemos ordenarla, en Nietzsche, con arreglo a un conjunto de relaciones más profundas. De otro modo, no tiene otra significación que la de una figura de superficie, que sin duda impone, pero que para él nunca habría tenido el valor de un conocimiento absoluto y definitivo.

Como interpreta Nietzche la historia universal

Pasaremos revista a tres cuestiones: ante todo, Nietzsche tiene conciencia de la crisis por la que atraviesa el siglo presente; luego, enseña que esa crisis tiene su origen en el cristianismo; y, por fin, observa la historia universal en su conjunto, así como la situación que en ella ocupa el cristianismo.

1. LA CRISIS DEL SIGLO PRESENTE. - Nietzsche esbozó una imagen pavorosa del mundo moderno, y a ella volvió constantemente: la civilización declina; ya no hay cultura, sólo queda la información; hasta la pérdida de sustancia del arte se compensa por medio de una parodia universal. La vida trascurre als ob (como si). El hastío, en el que nos aturdimos por la embriaguez y la sensación; las estridencias del seudo-espíritu, cuya esterilidad es irremisible. Todo el mundo habla, pero nadie escucha; todo se derrocha en palabras; todo se traiciona. Nietzsche muestra la inanidad de una vida que corre sin aliento tras el lucro, presenta con todas sus repercusiones el maquinismo, la mecanización del trabajo, el advenimiento de las masas.

Pero todo ello sólo constituye para él un primer plano superficial. Hoy, cuando todo tambalea, cuando la tierra tiembla, sucede en realidad un fenómeno más profundo, consecuencia de un suceso que aún nadie observa; Nietzsche habla de él con verdadero espanto ante la calma de esa época tan burguesamente satisfecha de sí misma. Ese hecho es que Gott ist tot (Dios ha muerto). Es una espantosa novedad, y aún se necesitarán algunos siglos para que los europeos cobren conciencia de ella: parecerá, por cierto tiempo, que todas las cosas han perdido su peso (XIII, 316).

Nietzsche cree señalar un hecho decisivo para la situación actual. No dice: "No hay Dios", ni simplemente: "No creo en Dios". Ni se limita a comprobar como un hecho psicológico que la incredulidad se acrecienta. Habla, más bien, de un hecho que concierne al ser. Y, una vez que ha cobrado clara conciencia de ese hecho, descubre que todos

los rasgos aislados de nuestra época se vinculan a él, que todos derivan de ese hecho capital. De ahí que el suelo huya bajo nuestros pies, que corramos hacia la catástrofe; de ahí que todo sea equívoco, mentira; de ahí esa parodia y esa prisa inquieta, esa necesidad de aturdirse y de olvidar.

Nietzsche va más lejos. Pregunta: ¿Por qué ha muerto Dios? Una de sus respuestas alcanza una formulación definitiva: si Dios ha muerto, la responsabilidad es del cristianismo. Porque el cristianismo destruyó todo aquello de que el hombre vivía, y particularmente la verdad trágica de la vida que conocían los griegos presocráticos. El cristianismo no opone a esa verdad más que ficciones: Dios, el orden moral del universo, la inmortalidad, el pecado, la gracia, la redención. Llega por fin un momento en que la exigencia de sinceridad, elevada al más alto grado por el cristianismo, suscita la repugnancia ante la falsedad y la mentira de toda interpretación cristiana del mundo (XV, 141). Entonces el mundo ficticio del cristianismo queda en descubierto, y sólo resta la nada: El nihilismo es la consecuencia lógica de nuestros valores y nuestros ideales (XV, 138). Como el cristianismo, con todas sus fuerzas, sólo se apoyaba sobre ficciones, el hombre, al descubrirlo, debe ahogarse, forzosamente, en una nada sin precedentes.

Asistimos al comienzo de esa etapa. El advenimiento del nihilismo, dice Nietzsche, será la historia de los dos próximos siglos... Toda nuestra civilización europea se lanza, desde hace tiempo, con una especie de atormentada tensión que crece de año en año, hacia una catástrofe; inquieta, violenta, precipitada, corno un torrente que quiere llegar a su término, que no reflexiona, que tiene miedo de reflexionar (XV, 137). A la pregunta: "¿Por qué muere Dios?", Nietzsche responde, pues, que ello es consecuencia del cristianismo, y con esa respuesta quiere imprimir a la historia del cristianismo una significación totalmente nueva. Los dos milenios cristianos que tenemos a nuestras espaldas: ésa es la catástrofe. ¿Cómo hemos llegado a ella?

2. ORIGEN Y TRANSPORMACIÓN DEL CRISTIANISMO. - Según la obra de Nietzsche, se puede trazar un esquema histórico cohe-

rente del origen, la desviación y la evolución del cristianismo[2]. Jesús se distingue de la historia del cristianismo; Nietzsche lo aparta de ella. Lo que él ha sido no tiene nada que ver, en definitiva, con el proceso histórico que siguió:

a) ¿Quién era Jesús? Nietzsche responde: un tipo de hombre que es preciso caracterizar psicológicamente. Jesús realiza una nueva manera de vivir, no un nuevo conocimiento (una conversión de sí, no una nueva creencia) (VIII, 259). Lo domina el profundo instinto de la manera en que se debe vivir para sentirse en el cielo, para sentirse eterno (VIII, 259) . Esa beatitud consiste en sentirse como en casa propia en un mundo al que ninguna realidad alcanza ya, un mundo interior... (VIII, 253). Jesús no habla más que de ese mundo. Cuando dice vida, o verdad, o luz, designa lo que es más interno: todo el resto, toda la realidad, toda la naturaleza, la palabra misma, todo ello no tiene para él sino el valor de un signo, de una metáfora (VIII, 257). En resumen, la beatitud es la única realidad, y todo el resto son signos para hablar de ella (VIII, 258). Todo objeto, el mundo mismo, no es sino el soporte de una metáfora. Ninguna de sus palabras debe ser tomada en sentido literal; de otro modo, le sería imposible a ese antirealista decir cosa alguna (VIII, 257). Razón por la cual no puede haber una doctrina de Jesús, ni menos una doctrina unívoca, sólida: Esa fe no se deja formular: vive, y se defiende de las fórmulas (VIII, 256) .

Pero, ¿cómo puede manifestarse en palabras y en actos la actitud profunda de esta vida verdadera, de esa vida eterna que no está prometida, sino que está allí? Cuando el bienaventurado pronuncia una palabra, es evidente que toda univocidad racional debe desvanecerse tras el signo y la metáfora. La buena nueva es que ya no hay contrarios (VIII, 256); o, dicho de otro modo, que todas las distinciones son abolidas. Para nuestra percepción, nuestro pensamiento, nuestro saber, concen-

---

[2] En una disertación titulada Nietzsche Ideen sur Geschichte des Cristentums (Zeitscrift fur Kirchengeschichte, vol. 56, 1937), Ernest Benz expuso en forma muy instructiva la enseñanza de Nietzsche acerca de la historia del cristianismo, enseñanza que las obras tardías, sobre todo, ponen en primer plano. El autor ha tenido también el acierto de señalar, con abundancia de citas, las relaciones y analogías de esas ideas con las de otros autores.

trados sobre objetos, sólo son reales los términos distintos, contrarios y determinados: pero Nietzsche hace hablar a Jesús como si nada de ello existiera. Cuando el bienaventurado actúa, lo que le distingue es que pasa rozando al mundo, o bien lo atraviesa sin que él lo toque. Dilucidemos las consecuencias de esta actitud, tales como Nietzsche las desarrolla:

Ante todo, no hay que resistir en parte alguna. No se dice no a nada, se dice sí a todo. Es lo que Jesús llama amor. Su modo de vivir en el amor sin exclusivismos, sin distancia (VIII, 252), significa que todo le es igualmente próximo; no establece ninguna diferencia entre extranjeros y nativos, entre judíos y no judíos (VIII, 258). Ese amor no escoge, se dirige al prójimo, simplemente porque se encuentra allí en ese momento exacto. No desdeña a nadie. Pero esa no resistencia del amor no se contenta con olvidar todas las distinciones. El cristiano no lucha, ni siquiera cuando su vida está amenazada. Esta fe no se irrita, no vitupera, no se defiende: no levanta la espada. El cristiano no opone resistencia ni en palabras ni en su corazón a todo lo que es malvado para con él (VIII, 258). Como rehusa toda lucha, no se le ve ante los tribunales ni interviene en ningún proceso (VIII, 258).

De suerte que, para el hombre, es inútil enfrentarse con el mundo por vía del análisis o de la acción. Lo que por lo común llamamos realidad no es sino un simbolismo inconsistente que permite hablar de la beatitud, única realidad auténtica. De lo que se sigue, en segundo lugar, que ese simbolismo por excelencia sitúase al margen de toda religión, de toda noción relativa al culto, de toda historia, de todo libro, de todo arte... El saber de Jesús es justamente la ignorancia insensata del hecho de que existe algo de esa índole (VIII, 257). No conoce la cultura ni aún de oídas... No la niega... Y si se trata del Estado, del trabajo, de la guerra, tampoco se ha visto nunca en el caso de negar el mundo... Negar le es absolutamente imposible... (VIII, 257). De ahí también por qué, al no existir ya los contrarios, las nociones de culpabilidad y de castigo faltan igualmente. El pecado, toda relación de distancia entre Dios y el hombre, quedan abolidos (VIII, 258).

En tercer lugar, a la vez que el mundo pierde toda realidad, la muerte se convierte también en algo irreal. Toda noción de la muerte como fenómeno natural falta en el Evangelio: la muerte no es un puente, un pasaje; es inexistente, porque pertenece a un mundo muy distinto que sólo es apariencia. El tiempo, la vida física y sus crisis no existen absolutamente para quienes enseñan la Buena Nueva... (VIII, 260).

Jesús confirmó, por su muerte, esa beatitud implícita en su modo de vivir. Este mensajero de la Buena Nueva murió como ha vivido, no para salvar a los hombres, sino para mostrar cómo se debe vivir. Tal fue su actitud en la cruz. No resiste, no defiende su derecho... Y ruega, sufre, ama a los que le hacen daño. Tal fue su actitud general: No defenderse, no irritarse, no responsabilizar a nadie... No resistir, ni siquiera al mal: amarlo... (VIII, 261).

Cuando Nietzsche caracteriza así la conducta práctica de Jesús, expone al mismo tiempo una manera posible de asumir la condición de hombre. Nietzsche pregunta: ¿Qué clase de hombres pueden elegir ese camino? ¿Cómo deben estar conformados para ello? Según estas referencias, ¿qué hombre ha debido de ser Jesús? Es lo que llama Nietzsche el problema de las condiciones psicológicas. Ésta es su respuesta:

Llevada al extremo, la facultad de sufrir y de sentir, según la cual no podemos ya ni siquiera sentirnos tocados, porque sentimos demasiado profundamente cualquier contacto, tiene por consecuencia un odio instintivo a la realidad. La facultad de sufrir y de sentir, llevada al extremo, hace que cualquier resistencia inspire desde ya una repugnancia intolerable, y que sólo podamos gustar la beatitud si nos abstenemos de toda clase de resistencia. Con lo que tal facultad excluye instintivamente cualquier antipatía u hostilidad; queda el amor como única y última posibilidad de vida. A esa facultad ilimitada de sufrir y de sentir, Nietzsche la llama realidad psicológica (VIII, 253) .

A propósito de Jesús, Nietzsche habla del encanto impresionante de semejante amalgama de lo sublime, lo mórbido y lo infantil (VIII, 255) . Y rechaza por ridículas las nociones de héroe o de genio aplica-

das a Jesús. Si quisiéramos usar del lenguaje riguroso del psicólogo, deberíamos emplear aquí tina palabra muy distinta: la palabra idiota... (VIII, 252). Nietzsche entiende esa palabra en el sentido en que Dostoievski llama el Idiota a su príncipe Muichkin[3].

Lo que impresiona a Nietzsche en la persona de Jesús es una modalidad de lo que llama décadence[4]. Indica, por cierto, que se trata en este caso de una decadencia sin hipocresía; pero que incluye, sin embargo, todos los rasgos característicos de la forma que cobra la vida cuando está condenada. A ello se vincula igualmente la necesidad instintiva de concitarse el odio sin cuartel de los poderosos de este mundo, y crearse así sus propios verdugos, el instinto que le hace tender hacia la nada (XV, 185). Jesús lo hizo así y murió en la cruz.

Es sorprendente, desde luego la imagen que Nietzsche nos da de la esencia de Jesús. Esa imagen se mantiene en pie, forma un todo, su coherencia torna persuasivo ese todo. Pero podemos dudar, por cierto, de que interese aquí la realidad histórica. A lo que Nietzsche responde que los Evangelios no dejan una imagen unívoca de Jesús. A través de ellos, por un análisis crítico, sólo podemos presentir lo que fue. Nietzsche encuentra en el Evangelio una persistente contradicción entre el que predicaba en la montaña, en los lagos y en las praderas, cuya aparición hace pensar en la de Buda en un país muy distinto de la India, y por otra parte el combatiente fanático, enemigo mortal de los teólogos y sacerdotes... (VIII, 255). El primero es para Nietzsche el verdadero Jesús, el segundo resulta de una simple interpretación, es un agregado que deriva de instintos totalmente extraños a Jesús, y que brotan de la continuidad primitiva. Nietzsche se niega a encarnar el fanático en la persona del Salvador. ¿Podemos extraer con precisión de los Evangelios una realidad histórica plausible? Nietzsche es en extre-

---

[3] Es dudoso que Nietzsche haya leído El Idiota. La primera traducción alemana sólo apareció en 1889, de suerte que no pudo conocerla. No sé si existía ya una versión francesa y la tuvo en sus manos, o sólo llegó a sus oídos el título, o si se trata, sin que el lo supiera, de una asombrosa coincidencia. La palabra idiota ha sido suprimida en las ediciones de E. L. Foerster-Nietzsche, y restablecida por Hofmiller.
[4] En francés en el texto.

mo escéptico. ¿Cómo podemos, en general -dice- llamar tradición histórica a las leyendas de los santos? (VIII, 251)[5]. Pero a su juicio la realidad psicológica de Jesús podría encontrarseen los Evangelios a pesar de los Evangelios, por alterada que haya sido, o cargada con elementos adventicios. Y la cuestión consiste en saber si aún podemos representarnos su personalidad auténtica, si la tradición la hizo verdaderamente llegar hasta nosotros (VIII, 252).

Nietzche lo afirma, y esboza esa realidad psicológica de Jesús.

Podemos dudar de que a su imagen le quede alguna verosimilitud psicológica. Pero en este punto es Nietzsche absolutamente categórico: La regla de vida cristiana no es una vana fantasía, como no lo es la del budismo; es una receta de felicidad (XV, 260). Pero esa manera de vivir, psicológicamente posible, nada tiene que ver con la historia, no tiene un origen específicamente histórico. De ahí que aún hoy esta vida sea posible para ciertos hombres, y aún necesaria; y el cristianismo auténtico, original, seguirá siendo posible en todo tiempo (VIII, 265). El tipo del cristiano reapareció, efectivamente, en el transcurso de los milenios, por ejemplo en Francisco de Asís (VIII, 252); pero no en hombres como Pascal, cuya fuerza ha sido más bien quebrantada por

---

[5] Nietzsche habla de la lectura de la Biblia y de la crítica de los Evangelios en el tomo VIII de sus obras, págs. 251 y 273-279. Condena por tres veces la exégesis de los Evangelios, a la que considera un docto pasatiempo (VIII, 251). Kierkegaard estima que no tiene interés alguno para el cristiano creyente; otros afirman que sólo destruye, y que imposibilita todo retorno a la fe. Estos puntos de vista implican, al parecer, que se desconoce el verdadero alcance de una exégesis auténtica. Reposan en una base falsa, a saber: que la exégesis conocería el ser. Pero una buena exégesis destaca justamente lo esencial por el hecho mismo de que no lo conoce; defiende esa realidad sustancial contra toda confusión que pudiera producirse con lo que es cognoscible por ella, y que constituye el único objeto inmediato de su investigación. Así, tras los primeros planos superficiales que llenan hechos, relaciones, filiaciones, esquemas de pensamiento, y todo lo que ella es capaz de comprender, la exégesis ilumina con claridad tanto mayor la sustancia, a poco que ésta exista. Pero sólo para quien sea capaz de verla. La exégesis sólo destruye una forma falsa de ver; llevada tan lejos como sea posible, sólo revela lo esencial en la experiencia auténtica del no-saber. Fe harto sospechosa es la que repose en la prohibición de destruir sus propias ilusiones, refiriéndose a hechos empíricos y a necesidades racionales.

los ideales de un cristianismo desviado (XV, 328 y siguientes). Pero como esa regla de vida es posible, sobre todo, en las épocas de decadencia creciente, corresponde justamente a la época actual. Nuestro siglo, en cierto sentido, está maduro; maduro, es decir decadente como lo estaba el de Buda. De ahí que hoy sea posible un cristianismo despojado del absurdo de los dogmas (XV, 318).

Tratemos de resumir, citando las propias palabras de Nietzsche, esa regla de vida encarnada por Jesús. El que ahora dijera: "No quiero ser soldado, no me importan los tribunales, no recurro a la policía, no quiero hacer nada que turbe mi paz interior y, aun si debiera sufrir, nada protegerá mejor mi paz interior que sufrir", ése sería cristiano (XV, 298). Pero, desde el punto de vista sociológico, Nietzsche dice: Ese cristianismo no es posible sino como forma de vida completamente privada; presupone una sociedad estrecha, confirmada, totalmente apolítica; conviene al monasterio (XV, 298)[6].

b) Desviación del cristianismo de Jesús. ¿Cuál es, pues, la relación del cristianismo con Jesús? Nietzsche dice: el cristianismo, desde el principio, se desvió completamente de lo que para Jesús era la verdad. En el fondo, nunca hubo más que un cristiano, y ése murió en la cruz (VIII, 265). Es una coincidencia histórica si otros móviles, y especialmente sentimientos de venganza y de represalias, hacen que ahora

[6] Ernst Benz concluye en forma asombrosa su citada disertación. Después de aludir a menudo, durante sus análisis, a la hipocresía de la teología liberal y positiva del siglo XIX, este teólogo, tratando de la imagen que Nietzsche ofrece de Jesús, habla de la significación que esa imagen puede tener, a su juicio, en el sentido de que representa una contribución positiva a la realización de una nueva forma de vida y de pensamientos cristianos. Habla entonces de Nietzsche en estos términos: El Anticristo se da a enseñar una imitación de Jesucristo que la Iglesia, por debilidad y facilidad, ha confiscado El enemigo de la Iglesia conviértese en el profeta de una nueva posibilidad abierta al cristianismo, que la Iglesia misma prefirió disimular, por temor a sus consecuencias implacables y peligrosas; él anuncia un nuevo ordo evangelicus que crea una nueva comunidad, formada por quienes se le asemejan, para realizar una nueva imitación de Jesucristo; al mismo tiempo, exponiendo la vida de Jesús, hace caer de manos de los creyentes puros sus profesiones de fe fijadas en el papel (pág. 313). Frases curiosas en boca de un teólogo, curiosas si tenemos presente la imagen de Jesús que ha trazado Nietzsche.

los hombres aprovechen de Jesús, falseen su mensaje, y lo disfracen para alcanzar los fines que se proponen. Razón por la cual las palabras cristiano y anticristiano tienen para Nietzsche un sentido variable. Si para él Jesús es cristiano, la comunidad primitiva, y la Iglesia que se constituyó luego, son radicalmente anticristianas. Sin embargo, él entiende generalmente por cristianismo el de los apóstoles y de la Iglesia. Él mismo, pues, es anticristiano en dos formas radicalmente distintas: contra Jesús (con todo el respeto que siente por su sinceridad) y contra los apóstoles y la Iglesia (con todo el desprecio que le inspira su insinceridad); pero también contra ambos, porque ve en ellos los signos precursores de un naufragio inminente. Rechaza a Jesús mismo, a pesar del resplandor de verdad de que, le circunda.

Jesús no es, pues, para Nietzsche, la fuente del cristianismo, sino sólo un medio que utiliza el cristianismo, entre otros, con arreglo a sus propios fines; de suerte que la verdad de Jesús le parece radicalmente desviada desde el principio. El cristianismo, a su juicio, no es un proceso durante el cual se habría alterado poco a poco, y perdido, una verdad original; no, sino que se nutre de fuentes muy distintas, y desde el primer contacto asimiló a Jesús en una forma corrompido. Por décadence (idea que en sí misma es cristiana) entendíase antes de Nietzsche una tendencia a la insulsez, a la flojedad, un embotamiento, o una traición al cristianismo anterior, conocido en su verdad por el Nuevo Testamento; a través de todos los siglos, se ha tratado de restablecer el cristianismo decadente volviendo al Nuevo Testamento. Pero para Nietzsche la desviación no es un fenómeno secundario que se habría producido posteriormente; es previa, esencialmente. Los Evangelios, todo el Nuevo Testamento están ya desviados.

He aquí cómo describe Nietzsche esa desviación. Mientras que Jesús encarnaba una regla de vida, lo que ahora se exigía era una creencia. Pero pensar que ser cristiano es contentarse con un credo es negar el cristianismo (VIII, 266). Mientras Jesús, como Buda, distinguíase de los demás hombres por una forma diferente de proceder, los cristianos sólo se distinguieron, desde el principio, por otra creencia. La ciencia se convirtió en doctrina. Lo que era símbolo, que debía

servir para comunicar la beatitud, transformóse en realidad positiva. Profusión de cosas y de personajes en lugar de símbolos, profusión de historias en vez de los hechos eternos, profusión de fórmulas, de ritos, de dogmas, en vez de una conducta práctica de la vida (XV, 260). Se recurrió a la leyenda de la Redención en vez de los términos simbólicos ahora y para siempre, aquí y por doquiera; se introdujo el milagro en lugar del símbolo psicológico (XV, 287). A partir de la verdad que Jesús trajera, según la cual todo lo que es personal e histórico pierde su realidad, se fabricó la inmortalidad personal, el Dios personal (XV, 286) . Pero nada es menos cristiano que las representaciones groseras, propagadas por la Iglesia, de un Dios como persona, de un Reino de Dios futuro, de un Paraíso en el más allá, de un Hijo de Dios, se-gundo personaje de la Trinidad... Todo ello es, en el orden de la historia universal, una parodia cínica del símbolo... (VIII, 260). Sobre todo, en lugar del verdadero Jesús se erigió una imagen nueva de él: la del fanático, del luchador, que ataca a los sacerdotes y a los ideólogos, y luego, en la interpretación de Pablo, la figura del Salvador, de quien sólo importan, en suma, su muerte y su resurrección.

Cuando Nietzsche considera esas desviaciones en detalle, se asombra cada vez más de lo que ve. La humanidad está de rodillas ante lo contrario de lo que ha sido el origen, el derecho, el sentido del Evangelio; ha santificado en la noción de Iglesia, precisamente, lo que el Mensajero de la Buena Nueva sentía como cosa que estaba por debajo de él, detrás de él. Nunca se manifestó mejor la ironía de la historia universal... (VIII, 262).

c) Orígenes de la desviación cristiana. La desviación, ese suceso que fundó el cristianismo, debe tener a su vez un origen. Éste no reside en la paz sin combate de Jesús, en esa beatitud inmediata que emanaba de su regla de vida, en su invulnerabilidad frente al mundo y a la muerte. En realidad, esa desviación procede de una actitud psicológica elemental, fortalecida por una coyuntura histórica excepcional: el resentimiento de los fracasados, de todos los oprimidos y de los humildes, de todos los mediocres. Es Nietzsche quien descubrió, en psicología, que el resentimiento suscitado por la impotencia, puede,

bajo la acción de la voluntad de poder, llegar a ser creador, engendrar valores, ideales, interpretaciones. Nietzsche observa, aún disimulado en el patetismo del moralista, el deseo de ponerse en evidencia, tan común en el hombre vil; en el fanatismo de la justicia, un secreto apetito de venganza; en los valores ideales, la lucha furtiva contra los que ocupan una situación superior. Esos motivos reunidos son capaces de producir una espiritualidad refinada, que comporta desviaciones sublimes, siempre nuevas. Aplicando esa observación psicológica al cristianismo, Nietzsche trata de comprender su origen y su desarrollo. Toda verdad con que el cristianismo tropiece, la de Jesús u otra cualquiera, se la anexa, en virtud de una interpretación falaz, y saca partido de ella para sepultar todo lo que es alto, poderoso, aristocrático, todo lo que es sano, fuerte, noble, todo lo que dice sí a la vida.

Para Nietzsche, pues, la comunidad primitiva era ya un mundo sacado de una novela rusa, donde parecen haberse dado cita los desechos de la sociedad, los neurópatas y los idiotas infantiles (VII, 254). En las postrimerías de la antigüedad, esos hombres hallaron por todas partes almas gemelas. Desde hacía tiempo el anti-paganismo había crecido en el seno del paganismo, especialmente la religión, en las formas groseras y funestas que ya Epicuro combatía. Fue entonces cuando el cristianismo absorbió las enseñanzas y los ritos de todos los cultos subterráneos del imperio romano, con todas las variantes absurdas que inventa una razón enferma. Porque el destino del cristianismo implicaba necesariamente que su fe viniera también a ser tan mórbida, tan vil y vulgar como eran mórbidas, viles y vulgares las necesidades que había de satisfacer (VIII, 262)

El paganismo ya desarrolló ese antipaganismo, ese cristianismo preexistente, en el momento estelar de su filosofía: Sócrates y Platón son para Nietzsche las primeras y funestas manifestaciones de ello. El cristianismo, pues, lejos de ser, para la antigüedad, un cuerpo extraño procedente del exterior, ha sido su fruto natural. Si estamos contra él, debemos considerar con sospecha a la antigüedad misma: Todo lo que nos tortura hoy depende tan fuertemente de la antigüedad que ya no será posible seguirla tratando por mucho tiempo con indulgencia. La

antigüedad misma es culpable del monstruoso error que la humanidad cometió al permitir al cristianismo convertirse en lo que es. Habrá que desembarazarse de la antigüedad al mismo tiempo que del cristianismo (X, 403-404).

El cristianismo ha recuperado todos los misterios, el deseo instintivo de ser salvados, las ideas de sacrificio, de ascetismo, las filosofías de ultratumba que no dejan de calumniar al mundo real, todas esas manifestaciones de una vida declinante. Ha vencido a todos sus competidores, por ejemplo al culto de Mithra, absorbiendo sus doctrinas, que pretende aún emular. Lo que se debe, según Nietzsche, a su origen histórico específico, al hecho de que nació del judaísmo. El cristianismo, por la concentración y la intensidad de sus móviles últimos, es un fenómeno íntegramente judío.

Los judíos constituyen el pueblo más notable de la historia universal: confrontados con la cuestión de ser o no ser, escogieron, con una decisión absolutamente impresionante, ser a cualquier precio: ese precio era la falsificación radical de toda naturaleza, de todo lo natural, de toda realidad... (VIII, 243). Falsificaron los valores, inventaron ideales morales que, si se creía en ellos, eran capaces de conferir poder a su impotencia, valor a su no valor. Aquí, el instinto de resentimiento, llevado a la genialidad, inventó otro mundo, en el que decir sí a la vida era el mal.

Después de condenar la fuerza, la dominación, el triunfo en el mundo, la alegría de vivir y la felicidad, los judíos se vieron inducidos por su instinto a negar las realidades de hecho y hasta su propio pasado heroico y belicoso. Los rabinos, para Nietzsche, falsificaron la historia de Israel como Pablo falsificó la historia de Jesús y del cristianismo primitivo. Esos dos fenómenos tienen la misma fuente: un odio a muerte a la realidad. Para afirmarse en la realidad, el instinto judío utilizó todas las fuerzas subterráneas que podían servirle. El pueblo judío, un pueblo de una vitalidad tenaz, sometido a condiciones de vida imposibles, favoreció voluntariamente, e inspirado por un prudentísimo instinto de conservación, todos los instintos de decadencia a la vez. Los judíos mismos, en verdad, son todo lo contrario de unos decadentes: se

han visto obligados a desempeñar ese papel hasta dar esa ilusión... Para la clase de hombres que en el judaísmo, o en el cristianismo, buscan el po-der -es decir, para los sacerdotes- la decadencia no es más que un medio (VIII, 244).

El cristianismo (no Jesús) es para Nietzsche el judaísmo llevado a sus últimas consecuencias. El instinto judío, convertido en cristianismo, termina por negar la última forma real que le quedaba, el pueblo sagrado (...), la propia realidad judía (VIII, 249). Nietzsche describe con abundancia de pormenores ese proceso de desviación continuo, que se acentúa sin cesar, y que a su juicio destruye los valores naturales, sustituyéndolos por otros falsos, destruyéndolos por medio del moralismo. Sólo los judíos, en la historia, cumplieron esa evolución en toda su amplitud, con todas las ramificaciones que comporta. A causa de ellos, la humanidad se ha extraviado tan completamente que aún hoy un cristiano puede sentirse antisemita sin comprender que él mismo es la última consecuencia del judaísmo (VIII, 243). Nietzsche considera contaminados por el judaísmo (XV, 289) a todos aquellos que ya antes habían contribuido a desencadenar ese proceso, como Platón o los estoicos.

Después de la muerte de Jesús, el cristianismo naciente comete su primera falsificación: la de Jesús en su realidad. Desde la crucifixión, la pregunta que se planteaba a los discípulos perplejos era: "¿Quién fue él? ¿Qué sucedió?" Dieron una respuesta que sacrificaba la regla de vida de Jesús y se inspiraba en una voluntad de lucha. Jesús aparecería en adelante como un rebelde que se levanta contra el orden de los amos, cuando en realidad representa la no-resistencia ilimitada. El resentimiento de los discípulos ignoraba el perdón; el concepto más extraño al Evangelio, el de la venganza, volvió a afirmarse. Era necesaria una reparación, un juicio (VIII, 267). Entonces llegó Pablo, y como se le preguntara: "¿Cómo ha podido Dios permitir tal cosa?", respondió: "Dios ha dado su Hijo en sacrificio". Y los dogmas de la Resurrección y del Juicio Final, de la supervivencia personal, se convirtieron en criterios de la fe; cosas, todas éstas, absolutamente extrañas a Jesús (VIII, 269 y siguientes).

d) Evolución del cristianismo. La historia del cristianismo se caracteriza, según Nietzsche, por la conquista de las almas en virtud de medios desnaturalizados desde el principio. La consecuencia fue que en las almas surgieron complicaciones sin precedentes. El hombre puede elevarse hasta una tensión espiritual poderosa cuando los mismos seres fuertes y nobles terminan por someterse a ideales cristianos, con los que siguen, en el fondo, irreductiblemente en lucha; pero, al fin, ese espíritu cristianamente exaltado termina por recaer de una manera o de otra. Entonces se ven surgir las seudomorfosis de los ideales cristianos, entre las que Nietzsche aún considera con respecto a los jesuitas; en cambio, trata despectivamente la seudomorfosis de los ideales cristianos en la moral secularizada, en las concepciones liberales y socialistas por las cuales el cristianismo, aún hoy, mantiene encadenada a la humanidad europea, incrédula como es.

He aquí, como ejemplos, algunas ideas de Nietzsche acerca de la historia del cristianismo. Nietzsche caracteriza la técnica del proselitismo cristiano. Lo que importa en esta materia no es la verdad sino la eficacia. La falta de probidad intelectual permite utilizar cualquier mentira, con tal que sirva para elevar la temperatura de los sentimientos hasta que uno se pone a creer. Razón por la cual vemos desarrollarse una verdadera escuela en la que se enseñan los medios de seducción capaces de promover la fe: desprecio de principio por las esferas de las que podría venir una resistencia (la razón, la filosofía y la sabiduría, la desconfianza, la prudencia); una manera vergonzosa de alabar y glorificar continuamente la doctrina, invocando sin cesar el hecho de que es Dios mismo quien la otorgó, que no hay nada que criticar, sino creer, aceptar; que debe ser recibida con la más profunda gratitud y con humildad plena. Constantemente se especula sobre el resentimiento que sienten los inferiores contra todo lo que es cuestión de honor (...); a los fracasados, a los pobres diablos se los convence, se fanatiza a los pobres de espíritu hasta inspirarles una pretensión insensata, la de ser el sentido y la sal de la tierra (...). La doctrina recurría a la paradoja, asombraba, indignaba, provocaba la persecución y las sevicias (...) (XV, 268 y siguientes).

El hecho inesperado, pero precisamente querido por el cristianismo, es que los ideales cristianos conquistaron igualmente las almas de los nobles y de los fuertes. Es el enigma de esta historia. Nietzsche consigue explicarlo difícilmente, recurriendo a la psicología. Ese ideal responde a todas las cobardías y a todas las vanidades de almas postradas por la fatiga; los más fuertes tienen sus horas de laxitud; en ese momento, se piensa que todo lo que parece útil y deseable -confianza, ingenuidad, modestia, paciencia, amor del prójimo, renuncia, sumisión a Dios, un modo de separarse de sí mismo y abdicar de su yo enteramente- es también, en sí, lo más útil y deseable (XV, 328). Nietzsche decía también: ¿Por qué luchamos contra el cristianismo? Porque quiere minar a los fuertes, desalentar su virtud, aprovechar de sus malas horas y de su fatiga, mudar su orgullosa seguridad en inquietud y en escrúpulos de conciencia; porque se empeña en envenenar y enfermar los instintos nobles, hasta que su fuerza, su voluntad de poder se vuelva contra sí mismos, hasta que los fuertes perezcan por exceso de desprecio de sí mismos y por masoquismo, esa espantosa manera de morir cuyo ejemplo más célebre lo proporciona Pascal (XV, 329).

Conflictos de esta índole provocan esa tensión del espíritu en que ve Nietzsche un efecto extraordinario del cristianismo, y un efecto que él aplaude: porque esa tensión, para quien consiga superar el cristianismo, permite elevar la condición del hombre a una altura que, sin ella, ni siquiera habríamos divisado. Justamente esa tensión surgida del cristianismo es lo que Nietzsche siente como su propia tensión. Pero, ¿será eficaz esa tensión, se mantendrá? Tal es la gran pregunta histórica que se plantea, ése es el peligro. Fenómenos históricos más poderosos pueden interrumpir esa ascensión, fenómenos que por esencia tienden justamente a relajar el espíritu (VII, 5; XVI, 196 y 394). Tenemos casi la impresión de que, más que el cristianismo, son esos relajamientos los que condena Nietzsche: son lo peor, la ruina total. Aparte los jesuitas, el espíritu de la democracia moderna y de todo lo que a ella se vincula es el ejemplo más claro de todo ello: liberalismo, socialismo, democracia, por anticristiano que sea su comportamiento, constituyen esencialmente, para Nietzsche, productos de un cristianismo

que se ha relajado. En ellos, el cristianismo sigue viviendo; se mantiene por medio de cómodas hipocresías de origen cristiano, bajo apariencias profanas. Aún la filosofía, la moral, el ideal humanitario moderno, y en particular los ideales igualitarios, son ideales cristianos disfrazados. Lo que enseñan es que debemos ayudar a la debilidad en cuanto tal, como a toda impotencia; cualquier ser humano, por el simple hecho de su realidad biológica, puede ya pretender todo aquello que sólo es posible a un hombre de alto rango; cualquier necio, extraño por completo al mundo del espíritu, debe aprender lo que sólo merece aquél en quien las ideas tienen una fuente viva; la vida humana goza de una primacía absoluta, y no lo que el hombre guarda en sí, su entusiasmo, su autenticidad, su voluntad; a cada uno se le da a entender que todo es posible para él; se rehusa reconocer la dureza de los elementos naturales, e inclinarse ante cosas que se deciden fuera de nosotros; usamos el espíritu Nietzsche y el Cristianismo y el ideal como simples medios en la lucha por la vida, que en realidad nunca cesa, y así se falsea todo. Ésas son, para Nietzsche, las consecuencias de la desviación original, la desviación de la antigüedad tardía, la desviación judía y cristiana. A través de todas sus trasformaciones, esos ideales conservan siempre su carácter hipócrita y el mismo alejamiento de la realidad. Cuando, a su vez, se desintegran, se agotan, y finalmente son destruidos, lo que surge es el nihilismo: ya no se cree en nada, nada se tiene por verdadero, o bien todo es igualmente cierto, se pierde pie. En su esencia, el nihilismo es una consecuencia del cristianismo, y más precisamente del cristianismo desviado desde su origen, no del cristianismo de Jesús.

Muchas son las figuras en que Nietzsche reconoce las seudomorfosis del cristianismo en el mundo moderno. La más amable es la de la eutanasia del cristianismo en el mundo burgués: cuando los hombres verdaderamente activos se han separado por completo del cristianismo, los espíritus contemplativos de la clase media espiritual disponen aún de un cómodo cristianismo, que él describe así: Un Dios que en su amor lo arregla todo, finalmente, para nuestro bien... de tal suerte que siempre, en suma, todo anda bien, y que no hay razones para tomar la vida a lo trágico, ni siquiera de lamentarse; en una palabra, la resigna-

ción y la modestia elevadas al rango de la divinidad, eso es lo que hay de mejor y de más vivo en lo que aún queda del cristianismo... un suave moralismo... Lo que queda de él no es tanto Dios, libertad e inmortalidad, como cierta benevolencia y una conducta honesta, y la creencia de que, también en el gran Todo, reinarán la benevolencia y la honestidad (XV, 88).

3. HISTORIA UNIVERSAL. - Para Nietzsche, el cristianismo no es más que un fenómeno entre otros en la historia universal. No concibe esa historia sino como un todo cerrado, pero ve en ella, sin embargo, un proceso que tiende a hacer posible la realización de un tipo de hombre superior. Es una especie de transición por la que el hombre debe llegar a ser más que hombre. La época actual es de crisis del nihilismo, y debe cumplirse hasta el fin. Ese nihilismo es el más terrible peligro y, por ello, lo que abre más posibilidades al hombre.

En este conjunto, el cristianismo representa para Nietzsche una fatalidad sin precedentes, que entraña la falsificación y la corrupción del hombre. Con la antigüedad, de la que emana naturalmente, el cristianismo ha sido un fenómeno tal que sólo hoy se penetran sus consecuencias últimas y se lo conoce verdaderamente. El instante de la historia universal que nosotros vivimos es único. Aún sabemos lo que fue esa realidad pasada, pero un día caerá en el olvido, cuando para nadie sea ya una cosa viviente. Podemos ver casi con toda claridad que el episodio cristiano, en la tierra, es uno de los capítulos más terribles de la historia. En verdad, a causa del cristianismo, la antigüedad aún se prolonga hasta nuestros días; si él desaparece, la comprenderemos cada vez menos. El momento actual es el más favorable para conocerla; ya no tenemos un prejuicio en favor del cristianismo, pero aún lo comprendemos, y a través de él a la antigüedad... (X, 403). Y aquí, angustiado por el porvenir que entrevé, Nietzsche llega a alabar, con todo, a su época, aunque haya caído al nivel más bajo. Vivimos justamente en el centro del tiempo humano: es el colmo de la felicidad (XII, 209).

En este instante de la historia, el cristianismo es aún para Nietzsche materia de observación de primera importancia, y le permite

estudiar las necesidades de orden general y las relaciones de causalidad que derivan de la condición humana. Así, la eficacia de la impotencia, cuando la voluntad de poder llega a ser, a través del resentimiento, espiritualmente creadora; así las sublimaciones de esa desviación; la posibilidad de una tensión espiritual y la de una absoluta sinceridad; así el tipo de sacerdote, los métodos que permiten dominar las almas, las técnicas del proselitismo, etc. Para estudiar esas posibilidades, se sirve de diversas asociaciones. Poder e impotencia, decadencia y vida ascendente, amos y esclavos, el tipo del sacerdote, el nihilismo, todo ello puede encontrarse por doquiera. De ahí que Nietzsche compare los fenómenos análogos en el budismo, en el Islam, en la antigüedad, en las leyes de Manú. Por todas partes descubre la mentira. Importa, pues, discernir con qué fin se miente y con qué resultados. Cree distinguir la mentira constructiva, creadora, de la mentira destructora propia del cristianismo. Describe con espanto la situación tal como se le aparece: uno de los efectos del cristianismo es haber hecho inútil la gran antigüedad griega; el cristianismo destruyó el imperium romanum, aniquiló el triunfo del Islam, y otra vez por su culpa (por la de Lutero) el Renacimiento, esa gran resurrección del hombre verdadero, ha sido inútil.

Nietzsche ordena todas estas observaciones con arreglo a un fin único. El cristianismo preparó lo que aún es posible hacer, por medio de impulsos que él mismo originó en este instante en que su fin está próximo. Ahora, hemos llegado al momento decisivo de la historia: no se trata sólo de poner remedio a la angustia del nihilismo; por primera vez se hace posible esbozar para la condición humana el más grande de los proyectos. Puesto que conocemos el curso de los acontecimientos, debemos ser capaces de elaborar un plan de crianza del hombre superior. Siempre se plantea a la historia la misma pregunta: ¿Qué impronta dejó en el tipo humano el desarrollo de los hechos? Hasta ahora, cuando surgieron hechos excepcionales que encarnan la grandeza humana, no fue sino por una serie de venturosas coincidencias; ahora, los hombres que se esfuerzan por dirigir la historia deben tender a ese mismo fin. Conocemos lo que el hombre ha venido a ser gracias a su forma-

ción por el cristianismo. Ese conocimiento nos lleva a hacer otra pregunta: De una manera general, ¿cuál es el desarrollo de que es capaz el hombre? Considerar la historia universal es comprobar los efectos que esa formación produjo al azar, para saber más precisamente cómo practicar en adelante una crianza consiente.

Nietzsche quiere suscitar ahora, ante el panorama de la historia, un instante de la más Profunda meditación. Ahora que apareció el nihilismo, esa meditación debe llevarlo lógica y psicológicamente a su término, para hallar allí la fuerza de una reacción inversa. Las potencias de la fe y sus consecuencias, todos los ideales morales, y la filosofía, deben ser rechazados como enemigos de la vida; y sobre ese rechazo podrá fundarse entonces una concepción nueva, que dirá sí al mundo y estimulará al hombre en vez de mutilarlo. Y cuando poseamos esa concepción del mundo, deberemos posesionarnos de la propia historia universal para dirigirla según nuestros planes.

Nietzche obedece a impulsos cristianos sin atacar el dogma

Ya hemos dicho en qué forma concebía Nietzsche la historia universal, la época contemporánea y la historia del cristianismo. Nuestra exposición era esquemática. Sólo daba una idea de los puntos de vista fundamentales de Nietzsche y no de la riqueza de sus análisis de detalle. Además, dejaba al margen todas las incoherencias. Ante ellas, ¿cuál será nuestra posición? Es fácil señalar errores y recordar una cantidad de elementos que Nietzsche no tuvo en cuenta. También es cierto que ciertas afirmaciones perfectamente aceptables son truismos. Tomemos algunos ejemplos.

Estudiar a Nietzsche es aprender a ver hechos, a captar relaciones causales, psicológicas y sociales; es aprender, entre otras cosas, a ver claro en la red complicada de los efectos del resentimiento, capaz de falsear todas las escalas de valor. Frente al cristianismo, Nietzsche adopta un reproche que se le formulaba en Extremo Oriente desde el siglo XIII, y que se justifica en buena medida: los cristianos no hacen lo que enseñan, lo que dicen sus libros santos. Nietzsche se expresa así: El budista procede en forma muy distinta del que no es budista; el cristiano procede como todo el mundo, y su cristianismo está hecho de ceremonias y de estados de ánimo (XV, 282).

Nietzsche postula una opción lúcida ante las exigencias cristianas, sobre todo las del Sermón de la Montaña: ¿Quiero o no quiero obedecer? Prohibe toda efusión hipócritamente justificada. Pero, al mismo tiempo, enseña a prestar atención a las grandes antinomias insolubles de la realidad cristiana, que se manifiestan en preguntas como éstas. ¿Cuál es la actitud de la fe ante el saber? ¿Cuál es la del cristianismo ante la civilización? ¿Dónde están los orígenes puros del cristianismo: en la tradición que se ha formado en el transcurso de los siglos, desarrollando lo que en él estaba en germen, o sólo en los libros sagrados? ¿O bien se situará aún más allá de esos textos, que también han sido alterados? El cristianismo es un acontecimiento temporal, y como tal

sin límites definidos en el tiempo, y ambiguo en sus manifestaciones. Nietzsche distingue: por una parte, Jesús; por la otra, las influencias de desviación, venidas de la antigüedad tardía y del judaísmo; por fin, las trasposiciones profanas de los valores cristianos en socialismo, liberalismo y democracia. En la medida en que estas distinciones concuerdan con hechos objetivos, sólo tienen un valor de hipótesis elaboradas con posterioridad. Pero, a menudo, las concepciones de Nietzsche no son tales que podamos verificarlas fácilmente, sobre todo cuando se trata no de hechos sino de interpretaciones y juicios de valor. Sus visiones históricas no tienen entonces el alcance de comprobaciones positivas. Expresan, más bien, la naturaleza de quien las ve, la manera en que él se comprende a sí mismo, en contacto con la historia, su voluntad y su escala de valores.

No llevaremos más adelante este examen crítico. Tales debilidades no son propias de Nietzsche únicamente. Lo esencial es más bien el sentido que puede tener su concepción de la historia universal, tal como la hemos resumido, en su obra filosófica considerada en su conjunto. Quizá podamos afirmar que esta concepción es sólo un tema de superficie en el pensamiento de Nietzsche. Es verdad que en sus últimos escritos parece crecer en importancia, al punto de cobrar una significación absoluta y afirmarse como un conocimiento definitivo e indiscutible. Pero erraríamos si interpretásemos su pensamiento tan simplemente como hicimos hasta aquí. Comprender a un pensador es penetrar sus móviles más profundos, que no son accesibles a la primera mirada; en cambio, es fácil seguir con el pensamiento una imagen tan unívoca como la que acabamos de trazar. Hemos de ver hasta dónde podemos ir en nuestra búsqueda de lo esencial, plegándonos al texto de Nietzsche. Tal vez no obtengamos así una interpretación unívoca, pero la cuestión planteada por él se nos hará sensible, quizás, en su profundidad, y no sólo en su proyección anticristiana; y además podremos quizás vislumbrar el movimiento propiamente filosófico de la verdad en Nietzsche, movimiento que supera las alternativas racionalistas y la arbitrariedad de los juegos dialécticos.

Daremos un primer paso en ese sentido, volviendo a nuestra pregunta principal: ¿cómo los móviles cristianos determinan el pensamiento de Nietzsche? Veremos que la posibilidad de una visión total de la historia universal es ya en sí misma de origen cristiano. A ella se vincula la concepción del hombre como un ser frustrado. Pero, ante todo, la voluntad de sinceridad absoluta que inspira los ataques de Nietzsche contra el cristianismo, es también de origen cristiano. El absoluto moral que esa sinceridad importa, nos lanza a la conquista de una ciencia universal, cuyo objeto sería el mundo, el hombre, y también el cristianismo y su historia. Pero si, después de ello, observamos el cristianismo de Nietzsche -y por lo tanto lo observamos en su concepción de la historia universal, en su imagen del hombre y en su voluntad absoluta de verdad, que nutre a las dos concepciones precedentes- veremos que ha perdido el contenido dogmático del cristianismo. Esa pérdida se manifiesta, desde el principio, en la forma en que Nietzsche se ha asimilado las exigencias cristianas. Su consecuencia es la inversión nihilista; precisamente, esa especie de cristianismo que ha seguido vivo, es lo que motiva su nihilismo.

Pero todo esto no es sino una etapa hacia una mejor comprensión de Nietzsche. Cuando este punto esté absolutamente claro, trataremos de ir hasta lo más profundo de su pensamiento.

1. EL CONOCIMIENTO TOTAL DE LA HISTORIA UNIVERSAL. -La visión nietzscheana de la historia permite penetrar el esquema de pensamiento a partir del cual esa visión se despliega. Admite que podemos tener, o aun que tenemos, un conocimiento total de la historia humana; que conocemos nuestra época y que, por consiguiente, estamos en condiciones de saber lo que conviene a ella o no le conviene; e incluso, que podemos abrazar con la mirada, y hacer depender de nuestros planes y nuestras voluntades, la totalidad del futuro. Ese esquema de pensamiento no es obvio. Amplios sectores de la humanidad, y siglos enteros, vivieron en una sumisión indiscutida al retorno regular de los fenómenos, vivieron sin historia, completamente sometidos al presente como a una especie de eternidad, como si las

cosas hubieran sido siempre, y debieran ser, lo que son hoy. ¿De dónde procede, pues, esta otra manera de pensar, tan excitante, que engendra según las situaciones un extraordinario sentimiento de impotencia o, por el contrario, la conciencia de un portentoso poder sobre el curso de los acontecimientos?

Esta concepción es de origen cristiano. Es propio del pensamiento cristiano considerar la historia humana como estrictamente única, con los sucesos decisivos que comporta: Génesis, pecado original, aparición del Hijo de Dios, fin del mundo, Juicio Final. Cristo conoce su totalidad: la historia empírica no es para él una sucesión de hechos fortuitos o de simples cambios; está impregnada de la unidad de la historia sobrenatural. De ahí extrae la historia empírica su significación profunda; en ella se juega también, en todo tiempo, la salvación de cada alma individual.

La filosofía de la historia, ese conocimiento total de índole profana, nació de una representación cristiana de esa índole, aunque ha sido profundamente trasformada. Herder, Kant, Fichte, Hegel y Marx descienden de ella en línea directa, y con ellos Nietzsche. El elemento decisivo en todos ellos es una visión de la totalidad. Conciben la época actual como situada en un lugar determinado dentro del conjunto, y ello siempre en la forma de una crisis, de una transición de la que depende el todo; cada uno tiende a localizar en algún punto del pasado un punto culminante, origen de la salvación, y a considerar luego esa salvación como una posibilidad abierta a la época actual. Todos interpretan la historia según el esquema siguiente: hubo una época de verdad, de santidad, luego se produjo algún acontecimiento que hizo del hombre un ser extraño a sí mismo, alguna intervención del mal; la situación anteriormente sana ha sido arruinada, disgregada y corrompida, y ahora es preciso restablecerla. El contenido de todas estas categorías varía, pero constantemente volvemos a encontrarlas.

Para Nietzsche, el punto culminante de la humanidad, al que acuerda todo el brillo y la plenitud que conservan para el cristiano, a través de las Escrituras, las épocas evangélicas, sitúase en la Grecia presocrática. Si queremos recobrar nuestra propia verdad y autentici-

dad, debemos aproximarnos de nuevo a ese helenismo de la edad trágica; la grandeza de la antigüedad ha sido destruida por venenos que -resumidos todos, acumulados y reforzados en el cristianismo (XVIII, 306)- han arruinado al mundo, tanto que dos mil años después éste ha caído a su nivel más bajo y que una recuperación es ahora ineludible.

La certeza que se afirma en semejante conocimiento de la realidad sigue siendo de origen cristiano, aunque su contenido haya cambiado radicalmente. Y Nietzsche, poseído íntimamente por esta visión, es aún capaz de desenmascarar la ilusión sobre la que ahora reposa. Porque lo que antes tenía una significación profunda, como conciencia metafísica del ser, incurre en vanidad al trasformarse en simple saber. La conciencia metafísica, que Nietzsche renueva, unida a su sentido científico y crítico, destruye toda concepción que aspire a la totalidad, como la suya propia. Él sabe bien que el todo no existe, y que sólo hay un devenir eterno. Buscar el sentido del todo es abandonar ya el terreno de la verdad, porque el todo sigue excediendo al sentido y al sinsentido. Ni siquiera existe el universo como unidad. La historia universal -que es, desde el punto de vista cristiano, el proceso decisivo, uno y único, cuyo origen es sobrenatural, y desde el punto de vista de la filosofía de la historia el proceso evolutivo, uno, a través de toda su diversidad, del espíritu en su unidad- destruye en Nietzsche la unidad de su forma, y se convierte en campo de experiencia de las ficciones humanas: la historia es el gran laboratorio (XIII, 32). La humanidad no avanza, ni siquiera existe. Su aspecto general es el de un enorme laboratorio, en el que algunos ensayos resultan bien, y donde fracasan otros, innumerables (XV, 204). Lo que equivale a invertir totalmente la concepción de conjunto que podemos tener de la historia. La idea de unidad que se había originado en el cristianismo termina por abolirse; se aniquila, y en adelante Nietzsche la reemplaza por la del eterno retorno.

Una vez reducida la historia universal a un campo de experiencia, una vez extinguida la unidad de su evolución total, subsisten, sin embargo, las necesidades generales que dirigen los acontecimientos, y podemos aprender a conocerlas observando y comparando las expe-

riencias que hasta ahora se hicieron sin plan alguno. Nietzsche llega así a una segunda idea que nada tiene de cristiana: no busca ya tan sólo la totalidad, sino también cómo se puede dirigirla. El cristianismo consideraba a la historia en su conjunto como una cosa dada, y la única decisión que en ella se tomaba, según él, concernía a la salvación del alma individual. En Nietzsche, la orientación de la historia en su conjunto se mantiene en suspenso, y quien decida será la actividad voluntaria del hombre. Hegel aún rehusaba plantear la cuestión del porvenir; Marx quería estimular y acelerar el proceso que, de todos modos, ineludiblemente, se cumplía. Nietzsche ve el terrible peligro: el hombre puede perecer, puede volver a ser mono, si en el último momento no se produce la recuperación. Pero esa recuperación, según Nietzsche, sólo puede cumplirse por el conocimiento de la totalidad, en una nueva concepción del mundo, gracias a la educación, a la crianza consciente del hombre superior. En vez del Dios creador que conduce la historia, el advenimiento del hombre actuante, que formula planes y toma en sus manos la historia en su totalidad.

Desde un punto de vista crítico, cabe decir, contra el principio que afirma la posibilidad de un conocimiento universal y de una acción planificada que de ello derivaría, lo siguiente:

1° No es posible un conocimiento total de la historia universal, porque estamos siempre dentro del todo, jamás sabemos el todo. Un esbozo del todo, cualquiera sea, es una hipótesis que emitimos para ver en qué medida la realidad empírica vendrá a confirmarla (así se crean las perspectivas y las líneas de interdependencia ordenada entre los fenómenos históricos), y también para ver en qué medida la realidad empírica no la confirmará, lo que engendra cuestiones que cada vez son nuevas, ante el infinito de la historia. Un conocimiento de la totalidad, si cristaliza definitivamente, es siempre ilusorio; más aún, paraliza la investigación experimental, porque establece una forma falazmente acabada, satisfactoria, que deja en reposo a la intuición y el entendimiento.

Aun el cuadro que pintamos de una época no puede ser sino una construcción; tiene sentido en la medida en que aclara y explica una

situación, pero nunca conoce la esencia o toda la realidad infinita de una época. Todo conocimiento de ese género encuentra en alguna Nietzsche y el Cristianismo parte su límite, donde la realidad deja de corresponderse con él.

Todo conocimiento objetivo, incluso el que tiene por objeto el curso de nuestra historia, debe, si queremos que sea verdadero, involucrar la conciencia de una relación que sigue siendo fundamental para todo nuestro ser: nutrimos nuestro ser y nuestra vida en el englobante[7], que a su vez nunca se convierte en objeto. Podemos imaginarnos que la totalidad de la historia se ha convertido para nosotros en un objeto de conocimiento, y que por lo tanto tenemos bajo los ojos la realidad misma dentro de la cual, y por la cual, somos; pero entonces habremos perdido el sentido interior del englobarte que nos hace vivir, y sólo en el cual pueden crearse todas las formas finitas que sirven para conocer los objetos. Es característico que, ante la historia, Nietzsche no haya sabido superar las afirmaciones brutales, los juicios de valor y las fórmulas sumarias, o bien se haya perdido en trivialidades de orden psicológico, casi siempre negativas. Cada vez que cree saber lo que es el hombre, la historia, lo que soy yo mismo en el todo, pierde el englobante, y por ello mismo el origen y la esencia.

Análogamente, del cristianismo considerado como fenómeno histórico de una enorme importancia, no es posible poseer un conocimiento total. Si semejante conocimiento actúa exteriormente al cristianismo, ignora las fuerzas existenciales que le hacen vivir interiormente, y no puede más que acumular las derivaciones psicológicas, las trasposiciones, los elementos superficiales y aparentes; por otra parte, si procede de lo interior, y el que conoce es entonces un hombre de vida y

[7] Esta expresión, el englobarte, es capital en la filosofía de Jaspers. Jean Wahl la identifica con la trascendencia, y agrega: Es lo distinto a nosotros, lo que nos encierra en sí. Jaspers dice: La fuente de esta verdad, para distinguirla de lo que se presta a ser formulado y objetivado, de lo que es particular y determinado en las formas en que puede presentársenos el ser, lo llamamos el englobante. Este concepto no es, por cierto, familiar, y tanto menos evidente por sí mismo. El englobante puede ser aclarado filosóficamente, pero no objetivamente conocido (en Mi filosofía). (Nota del traductor.)

de fe cristianas, no puede tratarse sino de un conocimiento en el englobarte, que retiene ciertos aspectos provisionalmente fijados de algo que se le escapa. Como consecuencia de la corrupción que resulta de una idea falsa de la realidad histórica, desde hace un siglo y medio, siempre que se hace la historia de la cultura, se pretende conocer como cosa objetiva esa realidad que sólo es por su existencia en la unidad del ser y del saber. Y así, igualmente, hablamos de la esencia del cristianismo, sin observar que nos extraviamos en vagas generalidades, o que sólo percibimos detalles concretos que no tienen ya en sí mismos nada de esencial.

2° No es posible proceder según planes que abracen la totalidad de la historia universal, porque ello implicaría como condición previa el conocimiento de esa totalidad. Nietzsche sabe que tal conocimiento aún no existe, pero lo considera, en principio, posible: En todo caso, si no se quiere que tal gobierno universal y conciente termine por destruir a la humanidad, será preciso previamente conocer mejor que nunca hasta ahora todo lo que condiciona la civilización, para disponer de normas científicas con fines ecuménicos (II, 43). Más adelante, Nietzsche llega a olvidar que ese conocimiento, al menos por ahora, está excluido de hecho. Y nunca reconoce la limitación esencial que deriva de esa imposibilidad, a saber que toda cosa conocida ha sido siempre reducida a una realidad finita, englobada por una totalidad que escapa al conocimiento. Todo acto tiene, entre otras, consecuencias que no se habían previsto ni querido. Cúmplese en el seno de la totalidad englobante del proceso histórico, y nunca dispone de ese proceso en su totalidad. Si me propongo un fin limitado, interior a tal o cual totalidad finita -es decir, cerrada- entonces puedo conocer con precisión lo real y alcanzar por mis intervenciones, mi trabajo, los resultados que me he propuesto. Pero si, en cambio, lo que pretendo abrazar es la totalidad en general, sólo dispongo ya de un conocimiento ilusorio, que desbarata las posibilidades abiertas por la ciencia; lejos de toda realidad, perdido entre juicios confusos, no puedo ya ejercer sobre las cosas sino una acción confusa e incierta, cuyos resultados siguen direcciones muy distintas a las que yo quería.

Tampoco existe ya esa organización única del mundo que sería la única justa, que podría mantenerse y llegar a una conclusión. Todo lo que es "justo" no representa, en relación con la totalidad, más que un camino; y sólo camino andando se manifiestan a nosotros las implicaciones de la palabra "justo" que anteriormente no podíamos discernir. Cuando pretendemos convertir la totalidad en objeto de una conducta voluntaria, el englobante no es ya sino una realidad finita, y nos proponemos precisamente como fin lo que siempre se nos escapa. Cuando nos interrogamos acerca de la totalidad de la historia y del porvenir, lo hacemos con la más profunda gravedad. A esa gravedad se opone, en asombroso contraste, la ligereza de un conocimiento que pretende ser total, y que se desvanece ante cualquier ciencia crítica; como la ligereza de técnicas y planes, cuyo alcance es determinado, en medio de los acontecimientos, por fuerzas muy distintas de las que pretendían poner en juego.

Cada vez que asocio lo que sé a una totalidad, y que justifico mi acción por la historia universal, me dejo desviar de lo que realmente es posible hacer. El presente se me escapa, ora, en el conocimiento, en favor de una cosa pasada, o, en la acción, en favor de una cosa que sólo ha sido pensada, que no es real, una cosa que no ha sido vivida y que no se realiza jamás. Cuando el hombre permanece fiel a la realidad, lo que le importa es hacer ahora y aquí lo que ordena la verdad, y no sólo deducir el ahora y el aquí de otra cosa, de una finalidad. Toda la vida humana se desarrolla, ciertamente, por medio de planes y de fines. Según las situaciones y según el nivel de saber, los planes pueden tener un alcance más o menos lejano; son legítimos en la medida en que el saber es crítico y metódico, en la medida en que la idea que nos hacemos de la situación no nos aleja de la realidad. Entonces la situación y el conocimiento siguen envueltos en el englobarte, que se actualiza y puede actualizarse eternamente por el movimiento de todo ser particular; a él le corresponde dirigir toda voluntad, toda técnica, plan o acción, si es que deben asumir un carácter sustancial. Dicho de otro modo, lo importante no es la historia universal, que no está en manos de nadie, sino la historicidad de este momento; aquello en que me

trasforma realmente, lo que encuentro, lo que amo, qué tareas concretas cumplo en mi profesión, qué imagen del hombre subyuga a mi espíritu (porque existe y porque he podido verla), en qué horizonte de la comunidad humana vivo yo, a qué pueblo y a qué patria pertenezco, y cómo, en fin, a través de todo ello, percibo el ser, cómo mi relación con la trascendencia, con la eternidad, llegan a ser reales para mí, y cuál es para mí la presencia de la nada.

El hombre que existe debe introducirse con plena lucidez en el proceso histórico que le permite cumplirse. Cierto, él no es nada ante la trascendencia, pero es su dueño ante todo lo que pretendía, en el mundo, reducirlo a un simple medio; también lo es ante el porvenir, a poco que éste se presente en cierta forma que se define en función con la única realidad esencial. Convertir la historia universal en un absoluto, pretender disponer de su totalidad -en pensamiento o creyendo que actuamos- tal es lo que frustra al hombre, lo que nos priva de lo que podía ser nuestra esencia y nos arrastra a un terreno engañoso.

Es verdad que el hombre pensante se atreve a alejarse de la tierra firme, pero entonces no vuelve a hacer pie en parte alguna, ni en la distancia ni en el mundo del futuro; el suelo, para él, es sólo su presencia ante la trascendencia, cuando es capaz de nutrir su fuerza de vivir en la profundidad donde se halla arraigado. Es verdad que el hombre debe osar exponerse a la inmensidad sin límites de lo posible, pero lo que decide su ser es que se perderá ante la nada, que lo condena a la desesperación, y luego al fanatismo, o bien se hallará a sí mismo, frente a la trascendencia, que se apodera de él y le confiere su libertad.

Cuando pensamos en la historia universal concediéndole el valor absoluto de un conocimiento total, es como si hiciéramos descender una niebla sobre todo aquello que forma nuestra realidad. Así ocurre con amplios dominios del pensamiento moderno, y para liberarnos de esa niebla se necesita un cataclismo. Si es fácil de concebir esa liberación, nada más difícil que cumplirla.

Nietzsche, y con él el hombre moderno, no vive ya en relación con el Uno que es Dios; ligado al hilo conductor de la unidad cristiana proyectada en la historia universal, se sumerge en la unidad sin tras-

cendencia, que él atribuye al mundo temporal y a la historia de la humanidad; pero entonces se ve forzado, por la ciencia misma, a aprender que esa unidad inmanente al mundo no existe. Cuando la unidad se desploma, no queda sino el azar como instancia suprema, el caos como realidad verdadera; no queda sino aferrarse fanáticamente a cualquier cosa, considerar la totalidad como un simple campo de experiencia, y forjar proyectos que lo abracen todo, engañándose uno a sí mismo. Pero en el momento en que se desenmascara la mala fe de todo ello, no queda sino un nihilismo exacerbado.

2. "HAY EN EL HOMBRE ALGO DE FUNDAMENTALMENTE FRUSTRADO." - Esta expresión de Nietzsche (XIV, 204) es como una trasposición cristiana del pecado original. Nietzsche se duele de la condición humana, al punto de caer por momentos en la más negra melancolía. Todo animal se ha realizado, obedece a un tipo definitivo; el hombre, en cambio, es para Nietzsche el animal aún inacabado; en la indeterminación de sus posibilidades, en su indecisión, es, por el hecho mismo de su simple realidad empírica, como una enfermedad del mundo. Pero ese carácter defectuoso del hombre es al mismo tiempo su propia ventura. No es aún lo que puede ser, nunca se ha realizado, pero puede llegar a serlo todo. Nietzsche no desea que el hombre venga a parar en un animal definitivo, en un tipo, y por tanto necesariamente en un tipo gregario. Por el contrario, la esencia propia del hombre es su condición de ser no acabado, lo que le acuerda el poder de superarse a sí mismo.

De ello procede el hecho de que Nietzsche diga sí, íntegramente, a la condición humana. Rechaza todas las acusaciones que había formulado: El hombre real vale mucho más que cualquier hombre deseado o soñado (VIII, 139). Todo hombre sensato se alegrará de que el hombre sea lo que es y de que tal sea su camino; pero irá más lejos (XII, 24). El hombre está perdido, pero su salvación sigue siendo posible: tal parece ser el esquema fundamental del concepto que Nietzsche se forja de la condición humana. Pero esa concepción ha pasado por un cambio tan radical que ha perdido ya toda su esencia cristiana. En

Nietzsche, efectivamente, el hombre no puede contar sino consigo mismo; esa elevación posible del hombre que irá más lejos se cumple sin dios alguno. Nietzsche, deliberadamente, sólo acuerda al hombre el hombre mismo, y se alegra de ello: Toda la belleza y toda la sublimidad que hemos prestado a las cosas reales e imaginarias, yo las reivindicaré como propiedad y creación del hombre (XV, 241).

Pero nosotros preguntamos: ¿puede el hombre alcanzar su objeto si ese objeto es él mismo o su propia superación? En tiempos en que Nietzsche sabía que ello no era posible, apuntó una cita de Goethe, unas palabras dirigidas al consejero Schlosser: Sólo podemos respetar verdaderamente a aquél que no se busca a sí mismo (...). Debo confesar que en toda mi vida sólo he encontrado caracteres tan olvidadizos de sí mismos entre hombres cuya vida religiosa estaba sólidamente arraigada, cuyo credo fundábase en una base inmutable, y reposaba, por decirlo así, sobre ellos mismos, independientemente del siglo, de su espíritu, de su ciencia (XIII, 304). Más adelante, Nietzsche renegó de esta realidad. Pero, una vez más, es característico que, cuando trata de concebir la condición humana, su pensamiento haya obedecido en primer término a un impulso cristiano. Y, sin embargo, desde el principio deja perderse el contenido cristiano, a saber, la relación del hombre con la divinidad. Imagina así que despliega su pensamiento, un pensamiento creador, en la fría realidad, sin ilusión alguna; pero llega al vacío de una concepción humana sin nada que la exceda; y como sufrió por ello intolerablemente, termina por exceder sus propias posiciones, hasta afirmar la idea del superhombre. Ese superhombre es tan indeterminado que no tiene significación para un hombre que, la mirada fija en la perfección, quiera hacer ahora y aquí lo que sea menester para alcanzar su máximo de altura y conquistar en su comportamiento la serenidad que acompaña a la certeza del ser. No buscarnos nosotros mismos, no buscar el hombre, tal es la condición para hallarnos, para hallar al hombre.

3.LA CIENCIA COMO VOLUNTAD ILIMITADA DE SABER. - Aspirar a la verdad y a la ciencia es también en Nietzsche una exi-

gencia de origen cristiano. En verdad que hallamos en él las afirmaciones siguientes: una religión que como el cristianismo no tiene punto de contacto con la realidad debe ser para la ciencia un enemigo mortal (VIII, 281). Como toda fe, la fe cristiana ha opuesto también un veto a la ciencia, particularmente a los dos grandes adversarios de la superstición: la filología y la medicina. Porque no se es exegeta o médico, dice Nietzsche, sin ser al mismo tiempo anticristiano. Como exegeta, descubre uno lo que se oculta tras las Santas Escrituras; como médico, se desenmascara la aberración fisiológica de cristiano-tipo. El médico dice incurable, el exegeta dice superchería (VIII, 282).

Pero el mismo Nietzsche considera que su propia pasión por la verdad y la exigencia absoluta del espíritu moderno derivan de la llama que surgió del cristianismo, del sentido moral que reclama la verdad a cualquier precio (VII, 275).

Nietzsche quiere la verdad sin ficciones y sin ilusión; la quiere porque conoce el cristianismo, y también sus consecuencia funestas para la condición del hombre. Procura conocer y enunciar afirmaciones fundadas; capta el carácter problemático del conocimiento; aplica el método crítico, ve vacilar a la verdad misma, y termina por dudar de su valor. Hace así la experiencia personal de la situación creada por la ciencia moderna. Esas desviaciones sucesivas que aprende a conocer son representativas de lo que ha sucedido, y aún sucede, en la profundidad del espíritu de nuestra época. Si las descubriéramos cabalmente, deberían trasformar todo el conocimiento que tenemos del ser y de la verdad.

Aquí, conviene mirar más de cerca. Al hacer de la moral cristiana la fuente de la voluntad absoluta de verdad que anima a nuestra ciencia, Nietzsche respondió brevemente a esta pregunta: ¿de dónde procede la universalidad de nuestra ciencia occidental, de dónde el espíritu moderno (que por lo demás siempre se ha encarnado en un pequeño número de hombres)? La respuesta es sorprendente, y hemos de desarrollarla para que sea más clara. Ello nos permitirá también comprender mejor la actitud asombrosamente contradictoria, y hasta a veces confusa, de Nietzsche frente a la verdad y a la ciencia.

Hay entre la ciencia griega y la del Occidente moderno una diferencia fundamental. Sólo en el mundo cristiano, a través de la historia, la voluntad de saber ha cobrado semejante amplitud; es allí donde la indagación de la verdad ha cobrado el carácter implacable que se manifiesta en la ciencia. Trátase de un hecho indiscutible: esa ciencia, con su universalidad, su exigencia sin límite y su tendencia a la unidad, sólo apareció en Occidente, y sólo en suelo cristiano. En él, y por lo menos en algunos hombres, se ha formado el espíritu de investigación científica que debería impregnar toda conciencia y toda acción.

El griego posee, es verdad, todos los elementos de esa ciencia: sabe desarrollar claramente sus métodos y conquista en astronomía, medicina, geografía, física, zoología, botánica, conocimientos concretos que exceden a los de todos los que habían podido conquistar los hombres en otras partes del mundo, salvo sus matemáticas, que han sido pobres en comparación con las nuestras. Pero el griego no conoce los principios sobre los que se funda un método seguro, válido para una indagación experimental que se extienda a toda la realidad empírica. Aun cuando un individuo aislado parece, por un momento, practicar ese método, éste es limitado y casi al punto se lo olvida. La lectura de los escritos de Hipócrates revela un embrollo de observaciones auténticas, interpretaciones verosímiles, teorías filosóficas y fantásticas supersticiones. El griego no conoce la ciencia universal y una, que progresa sin límites, interiormente coordinada en todos sus puntos, con una finalidad de conocimiento, y en función de la cual se desarrollen todas las ciencias particulares. El griego no alcanza sino unas visiones de conjunto, construcciones unificadoras que sirven para establecer normas sistemáticas, y que tienden, pues, a encerrarse en sí mismas antes que a impulsar las ciencias. Su investigación, aun cuando progrese, tiene siempre un aspecto de cosa acabada. No conoce la pasión explosiva que comporta la voluntad de alcanzar lo cierto; se atiende a sus reflexiones cargadas de duda, como en tiempos de la sofística y de Eurípides, o al juego negligente de un conocimiento que tiene por objeto las cosas particulares, conocimiento que, por lo demás, puede alcanzar la grandeza que asumió en Tucídides, Euclides, Arquímedes.

Cuanto más estudiamos el espíritu y los resultados de la ciencia griega, más grande es el abismo que observamos entre ella y la ciencia moderna.

Esto merece reflexión. ¿De qué proviene esa diferencia? Interpretamos la respuesta de Nietzsche: si los griegos, que fundaron la ciencia, ignoraron sin embargo la ciencia universal propiamente dicha, es porque les faltaron los móviles espirituales y las exigencias morales necesarias. En cambio, el cristiano ha sido capaz de hacer avanzar esa ciencia, gracias a su cristianismo, y luego contra su cristianismo, o por lo menos contra cada una de las formas objetivas que éste ha podido asumir.

El griego reconoce en el cosmos la realidad perfecta, ordenada; reconoce lo que es conforme a la razón y a las leyes; el resto, para él, no es nada, es materia, el meon incognoscible e indigno de ser conocido. En cambio, si el mundo es la creación de Dios, todo lo que es ha sido creado por Dios y merece ser conocido; no sólo lo que es conforme a la razón, lo que puede medirse, sino todo posible objeto de experiencia. Entonces el hombre se inclina con amor sobre todas las particularidades de los fenómenos, y no hay nada que no deba convertirse en conocimiento y saber.

Dios, como creador, está presente hasta en el intestino de una pulga, según Lutero. Ante la inmensidad de la experiencia posible, el griego se atiene a unas imágenes cósmicas cerradas, a la belleza del cosmos tal como él lo concibe, a la trasparencia lógica de la totalidad planteada por el espíritu. Para él, todo se concierta según unos esquemas de clasificación que permiten establecer grados jerárquicos y series ordenadas; o el contenido de su pensamiento se organiza, gracias a los silogismos, en un conjunto cerrado de relaciones; o bien, por último, concibe un proceso eterno regido por leyes. Y no se trata sólo de Aristóteles y Demócrito; Tomás también, y aun Descartes, ceden a ese impulso griego que quiere, a cualquier precio, cristalizar en una forma, paralizando así la ciencia.

Muy distinto es el impulso moderno que nos manda ofrecernos sin reservas al todo de la realidad creada. El conocimiento tiende en-

tonces, precisamente, en la realidad, a aquello que no concuerda con las ordenanzas y las leyes establecidas precedentemente. El mismo pensamiento lógico siente la necesidad de negarse de continuo, no para abdicar sino, por el contrario, para ensancharse luego, enriquecerse, y continuar ese proceso indefinidamente, sin satisfacerse nunca. La ciencia moderna ha nacido de una racionalidad que, lejos de encerrarse en sí misma, sigue abierta a lo irracional y hasta consigue penetrar en él, subordinándosele. La interacción constante e infinita de la construcción teórica esbozada por el espíritu, y de la experimentación positiva, constituye el ejemplo simple y grande, el símbolo, de ese proceso sin fin durante el cual se frotan entre sí, inflamándose uno al otro, lo racional y lo irracional.

Para el hombre moderno, poseído así por la pasión de conocer, ni siquiera la belleza del mundo es ya una cosa sobrentendida. El conocimiento disputa sobre lo bello y lo feo, el bien y el mal. A la postre, la fórmula omne mens est bonum sigue siendo verdadera, por cierto, puesto que todo ha sido creado por Dios. Pero ese valor que reconocemos a la realidad no es ya la belleza griega, visible y suficiente a sí misma; sólo es actual en el amor que consagramos a cada cosa como creada por Dios, y por consiguiente en la confianza que nos inspira el sentido de la investigación científica. Saber que todo lo que existe en el mundo asume la condición de criatura, es hallar la serenidad hasta en los abismos de la realidad, a través de la inquietud conservada por una investigación científica que no deja de progresar y de ponerlo todo en duda, hasta el infinito.

Sin embargo, el mundo (conocido o cognoscible) es, en tanto que creado, un ser de segundo orden. De ahí que en sí carezca de fondo; reposa en otro ser, su creador. No está cerrado sobre sí mismo, y no puede, pues, cerrarse sobre sí mismo por el conocimiento de que es objeto. En todo conocimiento, sólo se manifiesta en una forma relativa: relación de una cosa con otra, relación del objeto con el conocimiento. Lo que conocemos aparece siempre en una cierta perspectiva. Cuando más claro es el conocimiento, más evidente es que el mundo está des-

garrado y que no se deja aprehender en parte alguna como realidad definitiva: siempre indica otra cosa.

Concebir el mundo como creado, con todas las consecuencias que ello importa, no habría bastado, sin embargo, para poner en movimiento la ciencia moderna. A ello se añade un segundo factor: si Dios es el creador del mundo, es responsable de lo que el mundo es y de lo que acontece en él. Ese problema de la teodicea, el de la justificación de Dios -ejemplo que por sí mismo, tal como lo encarna Job, por ejemplo, no podría en modo alguno provocar la investigación científica-, suscita entonces un esfuerzo apasionado por alcanzar la verdadera realidad divina, en pleno conocimiento de la realidad del mundo. Ese Dios que exige la verdad absoluta no quiere que lo aprehendamos con ayuda de ilusiones. Rechaza a los teólogos que tratan de consolar y reconfortar a Job por medio de ideas especiosas. Exige del hombre un saber que, sin embargo, parece convertirse de continuo en una requisitoria contra él mismo. La pasión de la ciencia, a la vez universal e incorruptible, nace de esa tensión, de esa lucha con la idea de Dios hasta en el conocimiento de la realidad, que sin embargo procede de Dios.

Esa lucha acompaña a la que libra el hombre, en pos de la ciencia, contra lo que le es más querido, contra lo que desea más ardientemente, los ideales y principios: deben todos convertirse en frágiles, para que su validez sea examinada y para que sean confirmados o trasformados. Dios no es objeto de una fe verdadera si no puede soportar que los hechos lo pongan en tela de juicio; y toda búsqueda de Dios se veda las aproximaciones ilusorias, para hacer, justamente, más ardua su tarea. Del mismo modo, toda indagación científica auténtica presupone que el investigador luchará contra sus propios deseos, sus propias previsiones. Es una característica del sabio tener por sospechosa toda idea que le satisface y le convence por anticipado.

Por el breve análisis que acabo de trazar se habrá visto, sin duda, cuán compleja es la exigencia de verdad que anima a la ciencia moderna. La validez de lo que la ciencia ha declarado cierto es, sin duda, universalmente reconocida. Pero el sabio moderno busca esos conoci-

mientos válidos en todas sus modalidades, sin admitir límite alguno, y los encuentra, porque factores históricos lo empujan psicológicamente a ella, factures que no se conjugan sino una sola vez.

La idea de creación nos induce a amar el mundo creado, porque procede de Dios, y nos aproxima la realidad; pero, al mismo tiempo, lo rechaza a una distancia inmensa: a pesar de todo, es un ser creado, no es Dios, no es el ser mismo. Por otra parte, luchamos por forjarnos una imagen de la divinidad, por aprehender la idea misma de Dios. En definitiva, la exigencia de verdad que Dios impone, nos veda tratar el conocimiento como un juego, una noble manera de utilizar nuestros ocios: nos confiere la gravedad de una vocación que todo lo somete a discusión. Esos tres factores eran necesarios para que fuera posible la ciencia propiamente dicha. De ahí que no haya nacido simultáneamente con el cristianismo, ni con la entrada de los pueblos nórdicos en la historia, sino sólo cuando se produjo una coyuntura espiritual tal que los diversos factores se conjugaron y reaccionaron unos sobre otros. Ello sucedió después que el pensamiento hubo soportado una larga disciplina; y también desempeñaron su papel ciertas condiciones secundarias, ya de orden material, ya subjetivas e individuales. Era en el siglo XIV, un tiempo en que la fe empezaba a vacilar sin haber perdido aún su fuerza. Las exigencias del cristianismo habían cobrado toda la profundidad de que eran capaces, como consecuencia de la lucha fecunda y múltiple que se libraba en la profundidad de las almas. Eso es, precisamente, lo que permitió la expansión de la ciencia. La voluntad de saber presentó, por otra parte, en sus modalidades, sorprendentes combinaciones psicológicas: la investigación científica podía ir acompañada de mala conciencia, la piedad podía provocar la investigación, y luego condenarla; a veces, la alegría del descubrimiento se pagaba con el espanto del investigador ante sus resultados; la timidez lo inhibía, pero cuando la superaba tanto más tumultuosa se hacía la pasión del descubrimiento. En esa situación histórica sin parangón, en la que los distintos impulsos se trabaron en lucha consigo mismos, las posibilidades supremas se abrieron ante el hombre y la pasión por la verdad alcanzó su punto culminante. El griego, en el orden científico, había

avanzado tanto como se lo permitieron la natural libertad de su espíritu y la claridad de su mirada. No había llegado hasta esa profundidad en que uno se ve precipitado cuando cobra conciencia de los conflictos insolubles, cuando la lucha moral ya no consiente reposo. Había que esperar a los siglos modernos para ver hasta qué punto esos conflictos pueden ser fecundos para el conocimiento.

La ciencia englobante, a la que sostiene una verdadera pasión de la existencia, depende, pues, por fuerza, de la estructura históricamente condicionada que es la de un alma profunda. Reposa sobre una realidad muy frágil, cuya duración no aseguran en modo alguno las generaciones sucesivas. De ahí que esa ciencia comporte peligros: se funda en una combinación de factores tan intrincados que basta la desaparición de uno de ellos para que ella misma llegue a ser inerte, o vacía. La consecuencia es que, en el mundo moderno, la ciencia en su realidad ha sido siempre rara, y lo es cada vez más. Los resultados obtenidos en la racionalización del mundo material causan, sin duda, una impresión poderosa, y en el mundo entero se hacen frases sobre el tema de las luces del pensamiento moderno. Pero no debemos engañarnos: la ciencia, que parece la más corriente de las realidades, sigue siendo la más escondida. Por lo general, el hombre moderno no sabe absolutamente lo que es, nunca sintió lo que de ella atrae los espíritus. Algunos sabios realizan aún descubrimientos en su disciplinas particulares, y prolongan así, por cierto tiempo, sin tener conciencia de ello, un movimiento engendrado por fuerzas que ya les son extrañas; tienden a obtener las recompensas prometidas a las investigaciones eficaces. A menudo no saben ellos mismos lo que es la ciencia, y todo su comportamiento, salvo en ese pequeño sector en que siguen siendo maestros, revela tal ignorancia. Filósofos modernos hablan de la ciencia como si la conocieran, y luego llegan a describir como un fenómeno histórico pasajero un extravío momentáneo del espíritu que trata de forjarse una concepción del mundo. Hasta filósofos de la talla de Hegel no saben nada de esa ciencia.

Basta haber percibido los fundamentos existenciales del espíritu científico para ver a qué peligros nos exponemos cuando estamos en

contacto con la ciencia sin comprender su esencia. Empezamos por esperar de ella, después de haberla despojado de las exigencias analizadas más arriba, que acuerde un fundamento a la vida y a la fe, que defina una línea de conducta. Esa espera, nacida de una fe supersticiosa en la ciencia, conduce forzosamente a una decepción: entonces rechazamos la ciencia con el pretexto de que es vacía de sentido y extraña a la vida; el hombre desamparado llega a reprocharle su perplejidad y su angustia. Oscilamos así entre un fanatismo científico cargado de misticismo, y el odio a la ciencia. Pero éstos no son sino los fenómenos más groseros a que conduce, en última instancia, un proceso que Nietzsche encarna en forma particularmente representativa.

Admiramos tan fuertemente los resultados de la ciencia, que suprimimos a Dios. La creación se queda entonces sin creador. Conserva, sin embargo, para la ciencia, la forma que la fe en un creador le había impreso: el mundo no tiene fundamento en sí mismo; la profundidad que el mito y la magia le habían acordado se pierde para siempre; los desechos de las conquistas científicas, erigidos en dogmas, ofrecen del mundo una imagen lamentable, para almas que han quedado huecas.

Más precisamente, de la situación así creada, o sea un mundo sin Dios al término de la ciencia, derivan tres posibilidades:

1° La investigación científica sigue siendo leal, y el espíritu conciente del hecho de que el mundo no tiene fondo. El conocimiento renueva sin cesar, en virtud de su propia claridad, la experiencia de los límites del saber, y esos límites, como tales, reclaman del espíritu un salto hacia la trascendencia. No podemos conocer a la trascendencia; ésta, para el conocimiento, no es nada. Ese mundo sin fondo que no se cierra sobre sí mismo sólo puede ser conocido de acuerdo con unas perspectivas relativas; el ser como realidad objetiva es un ser desgarrado. Incluso si el salto hacia la trascendencia no se cumple, el simple hecho de que sea posible permite la existencia del gran sabio, con toda la lealtad de su ascesis espiritual.

2° El mundo sin fondo no tiene sentido, y por lo tanto viene a ser insoportable. El claro conocimiento de esa ausencia de sentido quizás prolongue por un momento la investigación científica ilimitada, ali-

mentada aún por la exigencia de verdad que le llega del pasado; pero no es más que una transición. Aquel cuyo ateísmo es verdaderamente real termina por no interesarse ya por la verdad. Decepcionado, no pudiendo aferrarse ya a ninguna tabla salvadora, se ve impulsado al nihilismo. Aun el interés técnico por la realidad objetiva, conservado por cierto tiempo, no encuentra en sí mismo de qué alimentarse y termina por agotarse.

3° Como el mundo sin fondo es insoportable, el hombre trata de aferrarse a algo. Desaparece el interés auténtico por la verdad mientras se fortalecen las opiniones, las imágenes, los principios que pasan por derivar de la ciencia. En momentos en que se la abandona, se atribuye a la ciencia un poder que nunca poseyó. El mundo, una máquina, como para la ciencia mecánica; el mundo, una vida universal, como para la biología. Sobre una de estas bases se desarrollan series de afirmaciones consideradas indiscutibles, que tienen el mismo aspecto que antaño los principios dogmáticos de la fe. Tal viene a ser el contenido de la ciencia: es una y preconcebida, existe ya, no queda sino ilustrarla por medio de experiencias; ya no se extiende, no avanza. Sólo los periodistas, según la forma en que la representan, pueden aún hacer variar su apariencia.

Nietzsche sigue todos esos caminos. A veces, incluso, toma aquel en que las nociones surgidas de la ciencia verdadera son puestas al servicio de la superstición científica y de su rigidez. Olvida entonces lo que él mismo dijo, en otros pasajes, del sentido y del método de la ciencia. Cree haber dicho alguna cosa tomando de la fisiología unas fórmulas positivistas: el médico dice incurable, el exegeta superchería. Esas fórmulas, que en Nietzsche son frecuentes, pueden variar para ciertas anomalías y ciertas desviaciones, como aconteció en todas las religiones. Pero el médico y el exegeta que han permanecido fieles a la ciencia deben juzgarlas casi siempre no sólo exageradas sino también falsas.

Lo que importa aquí, para comprender el pensamiento de Nietzsche, es que ha sabido reconocer en su propia exigencia de verdad un último fruto de la moralidad cristiana; luego, que haya encontrado

las fórmulas más claras para expresar la esencia y los métodos de la ciencia; que haya, además, seguido todos los caminos de una ciencia en trance de perder su contenido por no referirse a Dios; y, por fin, que haya utilizado en una buena medida las categorías de quienes falsean los resultados de la ciencia, tomándolos por absolutos, y ello en su ataque contra el cristianismo. El movimiento de su pensamiento parece haberlo llevado por un momento a negar el sentido mismo de la ciencia y de la verdad en general[8]. Veremos muy pronto a dónde lo condujo ese movimiento.

RESUMEN. - Nietzsche abreva en la fuente cristiana cuando se abandona a una visión universal de la historia, pero desde el principio había perdido el elemento propiamente cristiano: esa historia universal no era ya para él el lenguaje de la divinidad, sino que reposaba sobre sí misma. De esta suerte, aun en la idea fundamental del hombre frustrado, está ausente el elemento cristiano, puesto que ese hombre no guardaba ya relación con Dios, y la sinceridad absoluta no se fundaba ya sobre la exigencia que deriva de la verdad divina. De ahí que Nietzsche haya rechazado cada vez aquello de que se había posesionado con tanta pasión: la unidad de la historia, la imagen del hombre frustrado, la verdad. En él se producía un continuo movimiento de ida y vuelta.

Si es verdad, por consiguiente, que Nietzsche ha sido conducido por tradiciones cristianas, no hemos de imaginar, sin embargo, que haya pensado ni por un instante en restablecer el cristianismo. Cuando no queda ya nada, preguntamos: ¿cuál es su camino? ¿A dónde va? Entonces percibimos en el fondo de todo su pensamiento dos respuestas complementarias.

La primera respuesta aparece ya cuando Nietzsche llega al fondo de la más monstruosa negación: niega todo valor y toda verdad. Adherir a ellas es ver a la vez que derivan de la moralidad y de la sinceridad cristianas, y que ya no reposan sobre nada. Es lo que Nietzsche expresa a menudo con una acuidad extrema: La crítica de la moralidad es un

[8] Una exposición más amplia se encuentra en el capítulo Verdad de mi libro sobre Nietzsche (Berlín, 1936, págs. 147-204).

alto nivel de moralidad (X, 35) . El sentido de la verdad es en sí mismo una de las más poderosas emanaciones del sentido moral (XI, 35), y por consiguiente representa para la moral la cuerda que ella misma se ha puesto al cuello, y que amenaza con estrangularla: el suicidio de la moral es la exigencia moral suprema (XII, 84). Dudar de toda verdad es por sí mismo un acto de sinceridad. Hoy asistimos a una catástrofe que exige respeto: después de haber sido arrastrados durante dos mil años a querer la verdad, debemos, para terminar, rechazar la mentira de la fe en Dios.

Después de tantas otras conclusiones, la sinceridad cristiana termina por deducir su conclusión más fuerte, se contradice a sí misma al plantear la siguiente pregunta: ¿Qué sentido tiene querer la verdad? (VII, 480-482). Nietzsche llega a decir que así debe ser: Todas las grandes cosas perecen por sí mismas, por un acto de autodestrucción (VII, 481). Esta negación conduce al aforismo que Nietzsche clamó con acento de triunfo: Nada es verdad, todo está permitido. Hay allí un doble sentido: por una parte, parece que Nietzsche, al decirlo, cae como en un pozo. La nada de la época es sentida como nada personal, y la nada personal como nada de la época. La desesperación contenida en una indiferencia radical frente a todo valor, tal como Nietzsche lo formuló, goza entonces de una fuerza considerable de atracción sobre los incrédulos, sea que se abandonen finalmente sin reservas al azar de sus instintos, o que, volviéndose contra su nada interior, adhieran a una fe desesperada, a un fanatismo que les permita aferrarse a cualquier cosa.

Pero, junto a ese sentido destructor, la expresión de Nietzsche puede tener otro muy distinto. Quizás abra el espacio libre necesario para la autenticidad original del hombre. Esa debilidad que nos deja caer en el caos, o en su fanatismo que es sólo una variante de él, debe ser vencida por un nihilismo de la fuerza. Esa fuerza, ante la inmensidad del englobarte, no tiene necesidad de aferrarse a pretendidas realidades absolutas que no son sino elementos objetivos terminados, principios y leyes. Vuelve superfluos tales sucedáneos, porque lo que es verdadero, y lo que es bueno hacer, surge, en una forma históricamente renovada de continuo, de lo más profundo del englobante.

Dicho de otro modo, el hombre es en sí mismo, en su ser y para él mismo, un regalo.

Así podemos indicar, creo yo, el sentido de la segunda respuesta que Nietzsche da a la pregunta: ¿A dónde vamos?, después de haber llegado a la negación radical.

El pensamiento de Nietzsche parece ser, sin duda, un proceso de autodestrucción al que no resiste verdad alguna, y que conduce a la nada. Pero su voluntad es precisamente reaccionar contra ese nihilismo; quiere aferrar, en el espacio vacío, alguna cosa positiva. La segunda respuesta de Nietzsche es el esbozo de una nueva concepción del mundo. Es heredera del cristianismo, y no se trata para ella de dejarlo al margen, o de olvidarlo, sino de rivalidad con él, promoviendo una condición humana superior. Debe deducir de la frase nada es verdad, todo está permitido, una verdad nueva, más profunda que todas las precedentes.

Pero, ¿cuál es el contenido concreto de esta segunda respuesta? He aquí lo que provoca nuevas preguntas. Nietzsche, ¿no vacila ante su propio objeto, y no recae sin cesar en la primera respuesta, la negación ilimitada, la afirmación desesperada, el fanatismo de una anunciación, el abandono a lo arbitrario, la vida instintiva, la violencia? ¿Él, que tendía a las alturas supremas, que condiciaba lo imposible, se ha convertido contra su voluntad en una fuerza que tiende a desatar en nosotros todos los demonios? ¿O no será ése, justamente, más que un primer plano, superficial y seductor?

La nueva filosofía de Nietzche

1. LAS POSICIONES INDEFENDIBLES Y EL MOVIMIENTO. -Nietzsche resume los elementos positivos de la reacción filosófica contra el nihilismo en las palabras siguientes: vida, fuerza, voluntad de poder, superhombre, devenir, eterno retorno, Dionisos. Pero aún no se ha encontrado a nadie que crea verdaderamente en el eterno retorno, el Dionisios de Nietzsche y el superhombre; y, en cuanto a los términos vida, fuerza, voluntad de poder, son a tal punto indeterminados que su sentido se deja desviar constantemente. Si el pensamiento de Nietzsche, con todo, se posesiona de nosotros, es porque debe haber en él otra cosa.

En realidad, ofrece una respuesta, indicando la segunda vía, realmente positiva. Pero es una respuesta de una especie insólita. Parece anunciarse a través del texto, como algo que viviera en Nietzsche mismo, y que se manifestara, en los juicios explícitos, por una eficacia indirecta. Como si Nietzsche, manteniéndose al borde del cristianismo, del que ha surgido, abriera un amplio espacio de posibilidades. Ésa es la razón de que su pensamiento contenga una exigencia excepcional, de que rechace todo apaciguamiento. Puede que a menudo se extravíe en el vacío, y que el lector, al principio fascinado, sienta muy pronto abrumada su alma por la aridez de ese desierto. Pero en ese esfuerzo ininterrumpido de superación, en esa voluntad de elevarse más alto, de alcanzar las cimas, algo actúa, a pesar de todo. Nos vemos removidos de la posición que habíamos adoptado, cualquiera sea. Nos vemos expulsados de toda realidad finita. Nos veremos arrastrados en el torbellino.

Tratemos de captar más concretamente el impulso actuante del profundo movimiento que Nietzsche trata de provocar, de reacción contra el nihilismo. Sólo lo lograremos si consideramos precisamente las últimas convulsiones de ese torbellino; de otro modo, sólo nos quedará de Nietzsche, para terminar, una serie de absurdos y de vanas fórmulas. Es preciso que nuestro espíritu comprenda esas convulsiones

y llegue así a ser capaz de un nuevo impulso, que lo llevará a un nivel superior. Volvamos a la relación de Nietzsche con el cristianismo y tratemos de ver más claramente lo que puede contener ese algo que se anuncia, y qué implica, en su autenticidad, la reacción contra el nihilismo.

2. JESÚS Y DIONISOS. - Nietzsche se ha visto conmovido hasta el fondo de sí mismo por móviles cristianos; luego los desarrolló, luchando contra el cristianismo; finalmente, por una revolución radical, ha llegado a rechazar incluso los elementos positivos que había erigido contra el cristianismo. Ese movimiento refleja la estructura fundamental de su pensamiento. Elijo ahora como punto de partida el ejemplo concreto que mejor permite mostrar hasta dónde puede llegar una inversión semejante: la actitud de Nietzsche para con Jesús.

Hemos visto cómo consideraba Nietzsche a Jesús: respetaba profundamente la lealtad de su regla de vida, pero al mismo tiempo rechazaba el tipo de humanidad decadente cuya expresión le parecía ser esa regla de vida, porque ésta significa una autodestrucción del yo. Si hay alguna cosa que no sea evangélica, es la noción del héroe. Es precisamente lo contrario de toda lucha lo que aquí se ha convertido en instinto; la incapacidad de resistir se erige aquí en moral (VIII, 252). Pero cómo en términos absolutamente semejantes (en Ecce Homo): No recuerdo haberme nunca esforzado por nada, en mi vida no se encontrarán huellas de lucha, soy lo contrario de una naturaleza heroica. Querer alguna cosa, tender a ella, tener un objetivo, un deseo en el espíritu, nada de eso conozco yo por experiencia propia. No tengo el menor deseo de que alguna cosa se trasforme en algo distinto de lo que es; yo mismo, no quiero cambiar (...) (XV, 45). Esa analogía de lenguaje entre lo que Nietzsche dice de Jesús y lo que dice de sí mismo no es un caso aislado. He aquí una cita en que habla de Jesús: Todo el resto, la naturaleza entera no tiene para él sino el valor de un signo, de una metáfora. Y hablando de sí mismo dice: ¿Para qué ha sido creada la naturaleza sino para que yo disponga de signos que me permitan hablar a las almas? (XII, 257).

Nuestra sorpresa aumenta más y más. Nietzsche no se deja llevar inconcientemente a tales analogías de lenguaje, sino que se apodera expresamente de Jesús para explicar su propia posición más allá del bien y del mal, su amoralismo en lucha con la moral: Jesús tomó partido contra los censores, quería ser el destructor de la moral (XII, 266). Jesús decía: "¿Qué nos importa la moral, a Nos, hijo de Dios?" (VII, 108). Y literalmente: Dios en tanto que situado más allá del bien y del mal (XVI, 379).

Del mismo modo, el problema de la eternidad presente, de la beatitud vivida, que Jesús ha resuelto con su regla de vida, es para Nietzsche su propio problema. Con una simpatía manifiesta, dice: Lo que parece distinguir a Cristo y a Buda es la ventura interior que los hace religiosos (XIII, 302). Nietzsche, es cierto, conquista esa ventura interior por otros medios: tomando conciencia del eterno retorno, comprueba la abolición de todos los fines y la falta de finalidad del futuro; y busca esa ventura en estados místicos, no es una regla de vida; pero lo cierto es que los términos "en eso consiste la beatitud", son tan válidos para Jesús como para Nietzsche.

La gran figura opuesta a Jesús era, para él, Dionisos. Casi todas las expresiones de Nietzsche son contra Jesús, por Dionisos. La muerte de Jesús en la cruz expresa, a su juicio, la declinación de la vida, y constituye una acusación contra ella; pero Dionisos, aun destrozado, significa para él la vida que asciende y se renueva sin cesar, con una alegría trágica. Pero al mantener una sorprendente ambigüedad, Nietzsche ha podido, aunque raramente, atar por un instante la actitud de Jesús, y hasta en los apuntes tomados durante su locura, tan llenos de sentido, firmó no sólo con el nombre de Dionisos, sino también "el Crucificado".

3. IDENTIFICACIÓN CON EL ADVERSARIO. - Así, pues, la ac-titud de Nietzsche para con Jesús sigue siendo ambigua: ora lo combate, ora se identifica con él; tan pronto le dice no como sí. Y éste no es, en Nietzsche, un caso aislado. Él lo era todo, no por sus realizaciones en el mundo sino por las tentativas apasionadas de su alma;

sabía que se había instalado en todos los repliegues del alma moderna. Veía en sí mismo el tipo de la decadencia. Pero pensaba que, por haber tocado el fondo de esa decadencia, la había vencido en sí mismo, gracias a una salud más profunda. Sabía que era él mismo ese nihilista de que hablaba, pero creía distinguirse de los demás porque había llevado el nihilismo hasta sus últimas consecuencias, y preparado así los medios para vencerlo.

Cuando estudiamos a Nietzsche, vuelve continuamente a nosotros la impresión de que después del combate, y aun durante el combate, la lucha pierde su realidad; incorpora al adversario en el juego, se asimila a él, no quiere destruirlo, desea que sobreviva. Llega a desear que sobreviva el cristianismo, contra el cual, sin embargo, había proferido a menudo su: Écrasez I'infini!

4. RECHAZO DE LAS OPOSICIONES. - Llegamos ahora a la polaridad suprema, y la más general, que determina en Nietzsche su concepto de la realidad y del valor. Enuncia las posiciones opuestas, separadas por los abismos más profundos; traza los frentes de combate tales como se han revelado en la historia universal; toma partido; y, al mismo tiempo, suprime todas las oposiciones al sufrir las actitudes adversas, y al reconocer que son, filas también, posibilidades abiertas a él mismo. No cabe duda de que las exposiciones polémicas, en Nietzsche, son las más ricas, y sus ataques más estrepitosos; pero conviene buscar en su obra las frases raras, cargadas de silencio, que vuelven aquí y allá a los puntos de su pluma hasta su último año de trabajo. Entonces se comprende que ha rechazado justamente todas las oposiciones. Toma el rasgo fundamental de la Buena Nueva de Jesús, el de que para él ya no hay oposiciones (VIII, 256) y lo convierte en principio para sí mismo: Si hay algún indicio de que conquistamos la condición de hombre es porque ya no tenemos necesidad de oposiciones excesivas; mejor dicho, que no tenemos necesidad de ninguna oposición... (XV, 224). La tendencia a refugiarse en las antítesis es la debilidad del nihilismo. Las oposiciones convienen a una época plebeya, porque son fáciles de comprender (XV, 166). Nada hay para Nietzsche

cuya existencia no sea legítima. Aun la declinación, la ruina, no son, en sí mismas, algo que debamos condenar: son la consecuencia necesaria de la vida. La decadencia es un fenómeno tan necesario como cualquier aurora. La razón quiere que reconozcamos sus derechos (XV, 167 y siguientes).

Lo vemos hacer las más sorprendentes tentativas para conciliar finalmente en una unidad superior lo mismo que había rechazado, lo que pretendía destruir en el ardor del combate. Una vez más, el punto culminante es la forma en que aprueba a Jesús. Nietzsche imagina, sin poder conferirle la fuerza de una visión ni la forma de un pensamiento, la síntesis de la oposición suprema entre las virtudes del dominador. Y exclama: ¡Sublimar el entusiasmo creador, no tallar ya el mármol! Situación excepcional y poderosa de tales seres: el César romano con el alma de Cristo (XVI, 253).

5. LOS EXTREMOS Y LA MEDIDA. - Las oposiciones conducen a los extremos, el combate es consecuencia de la oposición. Pero los extremos que se suscitan cuando desarrollamos una oposición hasta el fin, derivan a su vez, según Nietzsche, de la debilidad. Los débiles necesitan de extremos para vivir. De suerte que caracteriza así la tensión crítica de la época en su fase de declinación: Aparecen los extremos y establecen su hegemonía (XV, 148). Pero un extremo suscita otro: La oposición de los extremos, lejos de resolverse por la moderación, sólo es reemplazada por nuevos extremos, invertidos... Por ejemplo, la creencia en la inmoralidad de la naturaleza es la reacción afectiva que se produce cuando la creencia en Dios y en un orden moral del mundo se convierte en una posición indefendible (XV, 181). Nietzsche dirige entonces al cristianismo el siguiente reproche: Dios es una hipótesis mucho más extrema (XV, 224). Y le opone lo siguiente: ¿Cuáles probarán ser los más fuertes? Los más moderados, los que no necesitan artículos de fe extremos (XV, 186).

Pero Nietzsche, para nosotros, por tantas de sus ideas, sigue siendo el hombre de los extremos, y lo era también a sus propios ojos: sabía que ese aspecto de su pensamiento sería dominante para el públi-

co, y ello le producía como un estremecimiento de espanto y de triunfo: Los inmoralistas ni siquiera tenemos necesidad de mentir (...). Y llegaríamos al poder aún sin la verdad (...). El sortilegio que lucha por nosotros es la magia de los extremos (XVI, 193). Y, una vez más, habló contra esos extremos, es decir contra sí mismo, con el más profundo conocimiento de la medida: Hay dos cosas incomparablemente altas: la medida y el justo término medio. De ellas más vale no hablar nunca. Son raros los que conocen el poder y los atributos de estas cosas, después de haber pasado por la iniciación de las experiencias y de las crisis interiores: soñaron en ellas algo divino y el pudor los domina ante el rumor de las palabras (II, 129). Y también, en su edad tardía: Nada más viril que no engañarnos acerca de nuestra condición humana: queremos, más bien, atenernos estrictamente a nuestra medida (XIV, 320).

6. EL TODO. - Al leer los pasajes en que Nietzsche expresa posiciones tan contradictorias, nos preguntamos cuál será la verdadera. La respuesta es ésta: debemos comprender a un pensador a partir de sus concepciones más amplias, con arreglo a las cuales deben ordenarse luego las observaciones de detalle. Para interpretarlo, hemos de partir del punto en que él alcanzó la mayor profundidad, y todos los otros temas deben situarse en relación a ese punto.

En Nietzsche, hallamos en primer plano, sobre todo en sus últimos escritos, la voluntad de destruir al cristianismo, para vencer a la vez al cristianismo y al nihilismo por medio de una nueva filosofía. Pero cuando consideramos el conjunto de su obra vemos que desarrolla paralelamente una manera de pensar que impide admitir una dominación exclusiva de esa tendencia. Ofrece él mismo las normas según las cuales debemos juzgar sus fórmulas; pero la forma en que lo hace no permite establecer una jerarquía sistemática. Él mismo ha sido destruido por la enfermedad, su trabajo concluyó prematuramente; no ha podido, pues, exponer la unidad sistemática de su pensamiento. Poder preguntarnos, sin embargo, si aún exento de toda enfermedad hubiera podido cumplir esa tarea. Imaginemos un momento que haya sido

formulado ese conjunto: cada frase, o poco menos, habría cobrado forzosamente un acento distinto, su sentido sería relativo, y en vez de estar aislada se hallaría en relación por todas partes con otras. Pero si hoy buscamos el centro en que Nietzsche se inspira para pronunciar sus juicios, no podemos saber nunca dónde se sitúa para él ese primer origen, el más profundo, y por lo tanto tampoco podemos formularlo. Tanto menos cuanto que Nietzsche, en el último año en que pudo aún pensar, esperaba de la obra futura, que no le estaría permitido escribir, la sanción y la justificación, a posteriori, de todo mi ser (un ser, por otra parte, eternamente problemático por cien razones) (carta a Deussen, 3-1-1888). Fuera injusto olvidar lo que dijo de sí mismo en su último año de lucidez: un ser por cien razones eternamente problemático, un ser al que no le fue dado exponer su justificación ulteriormente, formularla en una obra coherente.

Si procuramos, en cambio, seguir el ritmo de su pensamiento sin detenernos en ninguna de las posiciones que nos seducen al paso, nos precipitamos cada vez con él en el torbellino; las contradicciones no nos dejan más en paz, porque en ellas, precisamente, por ellas, se anuncia la verdad, que como tal no está presente en parte alguna. Nietzsche representa, sin duda, el acontecimiento filosófico decisivo en Alemania después del fin del idealismo, pero su aporte no es esencialmente un contenido, un conocimiento preciso, una verdad que podamos apropiarnos: no es más que el movimiento mismo, es decir un pensamiento que no concluye en modo alguno, que libera el espacio, no proporciona un fundamento seguro, sólo torna posible un futuro aún desconocido. Este pensamiento es como la expresión de toda la disgregación moderna. Cuando se sigue a Nietzsche hasta el fin, nada queda ya de los ideales, de los valores, de las verdades, de las realidades. Larvas y fantasmas, o pesadas y baladíes evidencias, todo se precipita, por más que a veces se haya afirmado en nuestra época que ésas eran las verdaderas realidades.

7. LOS ASPECTOS SUPERFICIALES Y EL VERDADERO NIETZSCHE. - Hay una gran distancia entre el auténtico pensamiento

de Nietzsche y el que ha pasado al lenguaje general en que nuestro tiempo se expresa. Por medio de su psicología, Nietzsche arrancaba las máscaras; de ella se han retenido ideas que circulan ya por doquiera, particularmente en todas las ramificaciones del psicoanálisis. Del mismo modo, su anticristianismo ha entrado en el dominio público. En cambio, su pensamiento filosófico propiamente dicho -y todo lo demás no eran sino medios y aproximaciones a ese pensamiento, despojados en sí mismos de verdad última- sigue tan velado como el de todos los grandes filósofos alemanes. La profunda corriente que conduce ese pensamiento, y que Nietzsche, en su época, mantuvo en movimiento, nunca ha sido conocida por la multitud. En realidad, ciertos aspectos parciales de esas filosofías suelen entrar en el dominio público; provienen de ellas, sí, pero no constituyen su esencia. La tarea de una interpretación crítica consiste en no dejar perderse a Nietzsche y a su filosofía verdadera en apreciaciones de superficie; la única que le acuerda un sitio en la línea de los grandes antepasados.

Pero no seguimos el buen camino si aislamos frases de Nietzsche dejándoles un sentido completamente unívoco, poniéndolas así en contradicción consigo mismas. Trátase más bien de abandonar por completo el plano en que el pensamiento se desarrolla por alternativas, y conquistar una manera de pensar más profunda. Entonces vemos transformarse los términos mismos en que se plantean los problemas, se ensancha el espacio, la verdad se profundiza y se extingue el rumor de las afirmaciones vocingleras. Pero esa manera de pensar no se alcanza rápidamente: exige una educación y una formación del propio ser que lleguen a las esencias. En esa materia, Nietzsche se sentía en su elemento, cuando hablaba del misterio de nuestra filosofía alemana (por ejemplo acerca de Leibniz, Kant, Hegel: V, 299 y siguientes).

Sin embargo, frente al anticristianismo de Nietzsche se plantea una pregunta decisiva: ¿De dónde le viene esa hostilidad y qué es lo que la limita? ¿Cuáles son los móviles, derivados de una determinada concepción del mundo, que impulsan a Nietzsche a rebelarse contra el cristianismo, y qué persigue con ese combate? La diferencia entre Nietzsche y tantas gentes que de su hostilidad al cristianismo no retie-

nen más que un lenguaje, reside en la profundidad de sus móviles propiamente filosóficos.

No debemos, pues, buscar el sentido del pensamiento de Nietzsche en la adopción de una actitud determinada, sino sólo en el movimiento que nos comunica y en aquello que ese movimiento promueve. En otros términos, el sentido de ese pensamiento no se encuentra contenido en fórmulas objetivas, sino que reside en la manera misma en que es asimilado. Lo cual exige un estudio específico.

8. LO QUE EXIGE UN VERDADERO ESTUDIO DE NIETZCHE. -Las dificultades son en parte exteriores. Hay dos cosas que no se deben olvidar al leer a Nietzsche:

1° Una palabra que Nietzsche ha podido anotar en el papel, una idea que bruscamente irrumpe en su espíritu, todo ello forma parte de su obra. Sin duda, él mismo se extravía a veces, y se aleja de sus mejores ideas; se deja arrastrar al fanatismo y a la frivolidad del juego; en sus frases a menudo se destaca en primer plano una espesa maleza que oculta lo esencial; su pasión del momento lo arrastra a injusticias voluntarias. Pero todo ello ha venido a ser tanto más flagrante cuanto que cada una de sus notas, aun lo que le ha sido imposible revisar con espíritu crítico, pertenece en adelante a su obra sin que exista medio alguno de introducir distinciones en ella. Porque las ideas esenciales, las que se vinculan más directamente al origen de todo su pensamiento, se conserva también en algunas notas presurosas. Al leerlo, es preciso mantenerse siempre conciente del hecho de que no tenemos ante los ojos una obra acabada, sino que nos hemos introducido en el taller mismo del pensador, donde surge la obra perdurable entre innumerables fulgores.

2° La obra de Nietzsche lleva consigo la sombra de la enfermedad. No se trata de desacreditarla, sino de permitir una comprensión más pura de lo que es el verdadero mensaje de Nietzsche; así sabremos discernir ciertos desmayos en su dominio sobre sí mismo, reacciones afectivas, situaciones que derivan de la enfermedad y no tienen relaciones con la significación de la obra.

Si no perdemos de vista estos dos puntos, será posible aproximarnos al verdadero pensamiento de Nietzsche. Pero aquí aparece, al punto, la dificultad objetiva que ya conocíamos: Nietzsche parece decir cualquier cosa, incluso cosas opuestas y contradictorias. Fuera vano buscar la verdad, tal como Nietzsche la entiende, en una frase, en cualquier forma cristalizada. Cuando estudiamos a Nietzsche debemos ante todo adoptar sus ideas con su significación inmediata, luego dejarlas desarrollar, luego obligarlas a volverse contra sí mismas, y a destruirse. Todo lo que Nietzsche formula tiene por función el ser ilusorio, y sólo en tanto que totalidad, presente por doquiera y en parte alguna, ese lenguaje puede ser la expresión de la verdad. En la obra de Nietzsche reina una engañadora antinomia entre la concisión perentoria de las afirmaciones apodícticas, que dan la impresión de que acaba de decirse la verdad íntegra, y la dialéctica infinita de las posibilidades que no dejan de anular todas esas certidumbres.

9. LÍMITES DE NUESTRA COMPRENSIÓN DE NIETZSCHE. - Si es posible, pues, una verdadera comprensión, no puede producirse sino frente a todo Nietzsche. Nietzsche es esa increíble energía aplicada a experiencias espirituales. Por su amplitud dialéctica, llega a asimilarse constantemente al adversario, o hasta a reconocerse en él. Ello no es posible sino cuando el pensador mismo no tiene una realidad determinada y general, si él no es un tipo, pero sí una excepción. Esta excepción, verdadera víctima de la época, cumple hasta el fin una tentativa que entrañaría la ruina general de esa época si muchos hombres siguieran su ejemplo. Abandona todo refugio, se aventura por espacios en que pierde pie, se expone sin protección alguna; porque sólo así llega a los límites en que podría aparecérsele la verdadi más profunda que sea capaz de concebir. Pero, expuesto de ese modo, no puede tener vida real, ni doctrinai de vida satisfactoria. Constantemente, el pensamiento de Nietzsche cobra dos sentidos, varios sentidos. No conquista la paz de una verdad única, ignora el reposo después de haber alcanzado la meta. Está obligado, casi a cada instante, a dejar penetrar en la tonalidad de su pensamiento un timbre que no le convie-

ne. En su juventud es wagneriano, luego se trueca en destructor nihilista y más adelante en un profeta pleno de patetismo; y, sin embargo, rechaza todo ello, es justamente lo que no quiere ser, lo que quiere vencer. Pero ¿vencer para qué? Esto es lo que quedará oscuro para siempre. Porque la tensión crece hacia el fin, y la palabra suprema no la pronunció nunca.

Imposible clasificar a Nietzsche. Quizás se encuentre en la línea de Pascal, Kierkegaard, Dostoievski. Aun que difieren radicalmente entre sí, estos hombres son como las grandes víctimas de la condición humana en un momento de transición de la historia universal. Cuando los conocemos de más cerca, y vemos su semblante libre de velos, tienen quizás algo de repulsivo, como toda excepción (como los otros grandes pensa-dores excepcionales que modelaron el mundo -Pablo, Agustín, Lutero- tienen sin duda algo de repugnante para quien los considere de muy cerca). Nietzsche lo sabía: no le gustaba verse; y, sin embargo, todo su esfuerzo de pensador se cumplió con el designio constante de comprenderse a sí mismo.

10. NUESTRA ACTITUD FRENTE A SU PENSAMIENTO. - Pero ¿cómo comportarnos frente a un pensador en el que no encontramos nunca una verdad establecida de una vez por todas, y que bastaría con aprender? Para él, nosotros participamos de un proceso que no es, sin embargo, verdaderamente nuestro. Al comprender a Nietzsche, nos atrevemos a revivir por el pensamiento las posibilidades últimas, hacemos con él las mismas experiencias. Pero no nos convertimos en sus discípulos.

Tratamos de seguir su pensamiento a través de sus experiencias. No debernos dejarnos detener por las contradicciones sino que debemos, por el contrario, tratar de mantenerlas siempre, todas a la vez. No debemos dejarnos arrastrar, al arbitrio del torbellino, hacia el caos de un juego frívolo, sino buscar sin cesar cuáles son las necesidades que ordenan todos esos movimientos. Si Nietzsche nos hace sentir lo que es la realidad, en el presente y en el pasado, si hace más lúcida nuestra

mirada, es, sobre todo, porque impone constantemente a nuestro pensamiento la prudencia, la búsqueda del punto de vista adverso.

Además, Nietzsche ejerce en nosotros esa sensibilidad que permite una comprensión intuitiva del espíritu, luego la facultad de interpretar concientemente las fórmulas con dos o varios sentidos, y por fin la movilidad del pensamiento que impone a todo conocimiento cristalizar o paralizarse. Ocuparse de Nietzsche es como un ejercicio para adquirir flexibilidad: surgen nuevas posibilidades, pero nada más.

No nos muestra el camino, no nos enseña creencias, no nos implanta en suelo alguno. No nos deja ningún reposo, nos atormenta sin cesar, nos lanza lejos de todo refugio, nos prohibe todo disimulo. Nos sumerge en la nada, y es así, justamente, como quiere abrirnos la inmensidad de nuestro espacio. Nos muestra que el suelo huye bajo nuestros pies, acordándonos la posibilidad de captar lo que es para nosotros el fondo auténtico, aquel del que hemos surgido.

Tenemos a menudo la impresión de que Nietzsche exige de nosotros tal o cual cosa, pero ello es cierto a medida que avanzamos. Cuando se llega al término, elimina todas las exigencias y nos deja librados completamente a nosotros mismos.

Desde el momento que un pensamiento como el suyo se ha expresado una vez, faltaríamos a la sinceridad si nos esquiváramos, medrosos, a su acción; recurrir, por ejemplo, a la crítica de detalles absurdos para escapar enteramente a la acción de conjunto. Faltaría entonces a nuestro sentido de los valores el haber pasado por ese extraordinario ejercicio de flexibilidad, y no cobraríamos conciencia de lo ilimitado dialéctico.

¿Pero qué hacer ante las afirmaciones de Nietzsche, que reclaman nuestra réplica puesto que dudamos de su verdad, o aún porque el afán de verdad nos obliga a plantarnos rígidamente frente a él? Ante todo, inspirémonos en su lealtad metodológica y científica, formulada con claridad perfecta en abundantes pasajes, y pongamos aparte: lo que puede ser verificado y resuelto por vía empírica o racional, para ver lo que sabemos y lo que no sabemos, lo que podemos descubrir por medio de la ciencia y lo que se le escapa. Luego, sometamos los juicios de

valor y las concepciones de conjunto al examen de nuestro ser esencial: dejemos, en silencio, expandirse en nosotros lo que puede llegar a ser claro para nuestra convicción íntima. En tercer lugar, asimilemos la actividad propiamente filosófica de ese pensamiento, la actitud dialéctica que nos revela otra cosa que un saber objetivamente apodíctico; cuando el pensamiento de Nietzsche se convierte para nosotros en una verdadera actividad filosófica, captamos cualquiera de sus expresiones aisladas en su relación con el conjunto, y sentimos quizás entonces que posee una verdad relativa, o que constituye una desviación y que es imposible integrarla.

11. LA MALDICIÓN DE NIETZSCHE. - Quien trate de penetrar en el pensamiento de Nietzsche debe tener en sí mismo, pues, una voz en la que pueda fiar. En Nietzsche, algo tiende a manifestarse, una voluntad de vencer, de llegar más lejos, algo de insatisfecho que, sin embargo, parece siempre a punto de desplomarse. Y ello implica una exigencia excepcional con respecto al hombre que lo escucha. Un pensamiento semejante exige del prójimo una profunda libertad. No la libertad vana de quien ha simplemente rechazado toda coacción, sino la plenitud de libertad que viene al hombre del fondo de su historia, misteriosamente, cuando recibe como don la esencia misma de su ser. Dejarse seducir por Nietzsche, aceptar la sofística de simples fórmulas, ceder a las ilusiones de un falso saber, fascinarse con sus extremos, abandonarse al antojo de los instintos, es haber sido alcanzados desde el principio por su maldición.

Él formuló esa maldición en términos sorprendentes. No sólo rechazó a los admiradores indiscretos, los monos de Zaratustra, no sólo se preocupó de las gentes que sin ningún derecho ni capacidad invocarán un día su autoridad. Habló también en forma completamente explícita. Aludiendo a quienes se dejan engañar y seducir por su pensamiento, exclama colérico: Para esos hombres de hoy no quiero ser luz, no quiero que me llamen luz. A ésos quiero cegarlos. ¡Relámpago de mi saber, sáltales los ojos! (VI, 421).

No es amistoso, por cierto, este adiós con el que nos despedimos. Diríase que Nietzsche se nos rehusa. Todo, pues, depende de nosotros. Sólo es verdad aquello que, por él, nos viene de nosotros mismos.